

III. MARZEAḤ EN OTROS PASAJES BÍBLICOS

Los investigadores se han apoyado en las características del *marzeah* presentes en Am 6,4-7, Jr 16,5-9 y en los testimonios eblaítas, emariotas y ugaríticos para proponer otros textos, generalmente proféticos, en los que, pese a la ausencia del término, se observan los mismos principios. Entre los estudios más significativos destaca el de McLaughlin (2001), que recoge la mayoría de las hipótesis aparecidas desde la década de los ochenta¹. Así pues, nuestra labor consistirá, sobre todo, en analizar estos pasajes con el fin de aceptar o, por el contrario, rechazar su vinculación con el *marzeah*. Una vez realizado este trabajo de síntesis y valoración de los datos, presentaremos una nueva aportación.

Es necesario tener presente dos cuestiones a lo largo de este capítulo. En primer lugar, distinguimos entre las propuestas dirigidas a probar si un texto describe un *marzeah* y las sugerencias que consisten en alusiones secundarias a esta institución en el marco de un tema diferente. Por otro lado, aceptamos los requisitos en los que se apoya McLaughlin para admitir un pasaje como testimonio de la institución: la participación de una élite, el consumo de alcohol en cantidades importantes y el contexto religioso. No obstante, no podemos rechazar otras interpretaciones de un texto en el que se adviertan estas tres características ni tampoco excluir un pasaje por la ausencia de alguna de ellas, pues es posible que encontremos otros rasgos del *marzeah* como los que vimos en el capítulo anterior. En definitiva, los principios de McLaughlin son una buena guía, pero también responden a un esquema demasiado rígido, por lo que nuestra decisión dependerá además de otros factores.

1. PROPUESTAS EXISTENTES

Entre los testimonios definidos como descripciones de un *marzeah* destacan los proféticos, en concreto ciertos pasajes de Amós, Oseas, Isaías y Ezequiel. También hay quien ha sugerido algún texto del Pentateuco como Nm 25,1-9, en el que las

¹ Bryan (1973) no aborda en su estudio más que con relación a Am 6 y Jr 16.

moabititas invitan a los israelitas a los sacrificios de *Ba'al-Pe'or* (Pope 1977:217 y 1979-1980:209 y después King 1989:100), o incluso de los Escritos, como del Cantar de los Cantares (Pope 1977 y 1979-1980) o de los Salmos (Sal 23 y 133; Loretz 1993:93ss.). Sin embargo, sólo se observa una alusión al *marzeah* en Nm 25 en su interpretación rabínica, que estudiaremos más adelante. Por otro lado, ni una conexión con el amor y la muerte ni el asimilar la «sala/casa del banquete» (*bet-hayayin* en Cant 2,4) al *bet-marzeah* (c.I 1) confirman una referencia a tal evento en el Cantar. Tampoco lo hace el supuesto vínculo de algunos Salmos con el culto ugarítico-cananeo a los antepasados. Por tanto, nuestro estudio se centra exclusivamente en los textos proféticos.

1.1. MARZEAH EN AMÓS. LAS PROPUESTAS DE BARSTAD 1984

Barstad (1984) fue el primero que presentó los pasajes de Am 2,7b-8 y 4,1 (pp.33ss. y 37ss. respectivamente) como posibles referencias a un *marzeah*, al observar en ellos ciertos elementos comunes con Am 6,4-6. Además, no sólo advirtió que al problema de su clasificación había que añadir otras dificultades propias del lenguaje profético, sino que también supuso la existencia de otros textos, como Am 3,12 (pp.34 y 42), en los que el profeta pudo aludir de forma implícita a un *marzeah*. Casi dos décadas después McLaughlin (2001) ha incluido estas propuestas, Am 2,7b-8² y Am 4,1, en su estudio del *marzeah* (pp.120ss. y pp.109ss.), obviando el caso de Am 3,12.

1.1.1. Am 2,7b-8 (§ 11)

El pasaje de Am 2,7b-8 pertenece al oráculo contra Israel (Am 2,6-16), que se enmarca en la sección de los “oráculos contra las naciones” (1,3-2,16)³. Los cuatro crímenes que Yahveh les imputa a los israelitas en este oráculo⁴ están en relación con la opresión que sufren los más débiles por parte de los poderosos; de hecho, ya en los primeros versículos el profeta denuncia los pecados de Israel, poniendo de relieve como en tantas ocasiones el tema de la justicia/injusticia social: «Por haber vendido

² McLaughlin divide el versículo en cuatro secciones, por lo que 7b equivale en su clasificación a 7c-d.

³ Según Asurmendi (1989:14), «se designan con este nombre los oráculos proféticos relativos a los pueblos con los que estaba en relación Israel», es decir, Damasco (1,3-5), Gaza (1,6-8), Tiro (1,9-10), Edom (1,11-12), Amón (1,13-15) y Moab (2,1-3); sin embargo, lo más frecuente es incluir entre esas naciones también a Judá (2,4-5) e Israel (2,6-16), como hacen Alonso Schökel – Sicre 1980:962ss., Jaramillo Rivas *ComAT* 327ss., Steinmann 1992:682ss. o Rilett Wood 2002:23ss. Existen numerosos estudios al respecto: sobre la estructura y/o el contenido cf., p.e., Weiss 1967:416ss., Christensen 1974:427ss., Sicre 1984:89ss., Rilett Wood 2002:23ss; sobre el orden de los oráculos cf. Steinmann 1992:683ss; sobre el título de “oráculos contra las naciones” cf. Ceresko 1994:485ss. Muchos autores a su vez han considerado que Am 2,6-8 es el oráculo propiamente contra Israel mientras que los vv.9-16 deben ser estudiados aparte, cf. García Cordero 1967:1154s., Andersen – Freedman 1989:306ss.

⁴ Cada uno de los oráculos, incluido el dirigido a Israel, se introduce con la fórmula «Así dice Yahveh: “Por tres crímenes de X nación y por cuatro no lo revocaré...”» (Fórmula del mensajero + acusación). Sicre (1984:90s.) presenta el siguiente esquema que se repite en los ocho oráculos: a) fórmula del mensajero, b) acusación genérica, c) acusación concreta, d) castigo concreto y e) fórmula conclusiva.

al justo por dinero y al pobre a cambio de un par de sandalias; pisotean contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles y desvían el camino de los humildes...» (vv.6-7a; cf. Sicre 2000:393). A continuación se suceden los versículos que Barstad ha relacionado con el *marzeah*⁵:

^{7b} Y un hombre y su padre se dirigen hacia la [misma] joven para profanar Mi Santo Nombre⁶; ⁸y sobre ropas tomadas en prenda se echan⁷ junto a cualquier altar y vino de multados beben en la casa de su Dios. (Am 2,7b-8)

En este fragmento se pueden observar, además de problemas sociales, asuntos de índole religiosa deducidos a partir de las expresiones «para profanar Mi Santo Nombre», «junto a cualquier altar» y «en casa de su dios»⁸. Hasta el estudio de Barstad (1984) se solía aceptar que el profeta atacaba bien la prostitución (seguramente de carácter sagrado) o la explotación sexual de las esclavas⁹, pero este autor (pp.35s.) sugiere una idea novedosa: que «la joven» (*ha-na'arah*) sea identificada con algún tipo de «anfitriona», creando así una conexión con el *marzeah*¹⁰. No obstante, ésta no es la única dificultad que entraña el texto, ya que otras cuestiones deben analizarse antes de tomar una decisión sobre la hipótesis de Barstad.

a. «Y un hombre y su padre se dirigen hacia la misma joven para profanar Mi Santo Nombre» (v.7b). Diferentes son los argumentos que aporta Barstad como prueba de que no se trata de una crítica contra la prostitución: (1) en la BH no se conoce la existencia ni de una prostitución cultica ni de una oposición a las relaciones sexuales, excepto las leyes sobre el adulterio y el parentesco (pp.33, 19s.¹¹); (2) el verbo *hlk*

⁵ El oráculo contra Israel es el más desarrollado. Sicre (1984:105ss.) contabiliza siete oraciones para referirse a los pecados concretos entre los que se incluyen los versículos que nos ocupan (cf. también su cuadro de la p.91).

⁶ LXX: «El nombre de su Dios», probablemente por la influencia del v.8.

⁷ Seguimos la interpretación de Barstad (1984:15), que traduce por una forma reflexiva (también Alonso Schökel – Valverde 1966:66, García Cordero 1967:1154, Alonso Schökel – Sicre 1980:963, Cantera – Iglesias 2000). Otra opción muy seguida ha sido la interpretación del verbo como transitivo «extienden sus ropas»; cf. Andersen – Freedman 1989:307, McLaughlin 2001:120.

⁸ Barstad (1984:16) afirma que Am 2,6-8 debe ser dividido en dos partes: acusaciones morales (vv.6-7a) y acusaciones religiosas (7b-8), no obstante, no resulta tan evidente esta clasificación, ya que en los vv.7b-8 también existe una denuncia social.

⁹ Estas dos posturas son las más seguidas por los autores, de modo que un mismo comentarista puede presentar ambas (García Cordero 1967:1154, Jaramillo Rivas *ComAT* II 329); no obstante, no son las únicas. P.e., Sicre (1984:110) resume las posibilidades en «1) prostituta cultual; 2) prostituta; 3) muchacha que forma parte de la familia, p.e., la novia del hijo; 4) criada de servicio; 5) prestamista» (para obtener créditos) y opta por la cuarta («...opresión de los débiles... La afirmación *un hombre y su padre* pondría de relieve la humillación continua de esas muchachas impotentes», p.111). Por otro lado, Andersen – Freedman (1989:318) mencionan que *ha-na'arah* pudo ser una diosa pagana, a pesar de que prefieren la interpretación de prostituta cultual.

¹⁰ Esta idea la retoman después otros autores: Loretz – Kottsieper 1987:64, Hillers 1995:59ss.

¹¹ En las pp. 21ss., con el fin de aclarar el término *na'arah*, trata el tema de la prostitución sagrada, primero en el Próximo Oriente antiguo, a través de los testimonios greco-latinos, y después en la BH, analizando los pasajes en los que la crítica ha visto una alusión a este hecho (Dt 23,18-19; 1Re 14,23-24; 15,12; 22,47; 2Re

más la preposición 'al se ha interpretado como un sinónimo de *bw'* 'al, que en el uso bíblico tiene connotaciones sexuales (Gn 16,2; 30,3-4; Dt 22,13; 2Sam 16,21s.), mientras que en los casos donde aparece *hlk'* 'al (Gn 12,1; Jue 1,10) no adquiere este sentido (p.33); (3) los tres significados de *na'arah* que se extraen de los textos no implican un comercio sexual: (a) muchacha virgen (en palabras de Barstad: «Virgo intacta»; Gn 34,3.12; Dt 22,23-29; Jue 21,12; 1Re 1,2-4; Est 2,2), (b) joven esposa (Dt 22,15; Jue 19,3) y (c) la opción por la que opta: esclava con un estatus social destacado en el mundo bíblico (Éx 2,5; 1Sam 25,42; 2Re 5,2; Rt 2,5.8.22-23; 3,2; Est 2,9; 4,4.16; Prov 9,3; 27,27; 31,15; pp.17s.); (4) la fórmula «profanar Mi Santo Nombre» (*hl* en *pi'el* + *šem* + referencia a una divinidad) se utiliza en conexión con las deidades o cultos no yahvistas (Lv 18,21; 19,12; 21,6; 22,2; Ez 20,39; 36,20-23.25) (pp.19ss.). En definitiva, según Barstad, la crítica del profeta se debe a otros motivos, pues no se tiene seguridad sobre la existencia de la prostitución sagrada, la sociedad israelita no tolera la práctica sexual con una muchacha virgen o una joven esposa, las relaciones con esclavas están permitidas y no implican ninguna oposición¹², el verbo «dirigirse a» no tiene connotación sexual y en este texto «profanar Mi Santo Nombre» no alude a ninguna práctica cultica pagana. Por todas estas razones, apuesta por la identificación de la *na'arah* con la «anfitriona» de un *marzeah*.

No son pocas la objeciones que anota McLaughlin (2001) a la propuesta de Barstad: (1) en ningún texto extrabíblico una mujer es líder de un *marzeah* (p.124); (2) las polémicas no yahvistas no son propias de Amós y además el *marzeah* no es incompatible con Yahveh (p.124); (3) no se ha considerado la expresión *hlk'* 'al a la luz de los ejemplos acadios y arameos donde tiene una connotación sexual (pp.124s. y n.244)¹³; (4) puesto que la valoración de Barstad sobre la prostitución cultica es correcta, es decir, no hay pruebas seguras de tal práctica, *na'arah* debe responder a uno de los tres significados; a esto hay que añadir que las leyes contra el adulterio y la «desfloración de vírgenes» indican que no debieron ser hechos aislados y que en el TM se menciona tanto la posibilidad de que un hombre le destine una esclava a su hijo, convirtiéndola en su nuera (Éx 21,7-11), como la prohibición de yacer con la mujer de un hijo y su correspondiente castigo (Lv 18,15; 20,12; pp.124s.); por último, (5) la expresión «profanar Mi Santo Nombre» aparece en Jr 34,16 en

23,7 + Gn 38,12-30; Os 4,14; Nm 25,1-3; 1Sam 2,22; Jr 13,27); finalmente, llega a la conclusión de que en ningún lugar de la BH *qdšh/qdš* se utiliza para designar a las prostitutas culticas (p.31). La opinión habitual de la crítica era distinguir entre la *zonah*, «prostituta», y la *q'dešah*, considerada una «prostituta sagrada»; sin embargo, Barstad descubre que la interpretación de *q'dešah* no tiene relación con este hecho, sino con algún tipo de culto no yahvista/yahvista sincrético. No obstante, el problema de la prostitución sagrada todavía no está resuelto, ya que otros autores observan claramente esta práctica en el antiguo Israel (Goodfriend *ABD* s.v. "Prostitution" B y van der Toorn *ABD* s.v. "Cultic Prostitution"; con relación a Am 2,7: Harper 1905:51, Cripps 1955:141s., Dahood 1961:365, etc.).

¹² A menos que ésta perteneciera a otro individuo, pues se entendería como una ofensa contra la propiedad y el precio no sería la muerte, como en el caso del adulterio (Lv 20,20), sino un sacrificio menor (Lv 19,20-22) (Barstad, p.19).

¹³ Andersen – Freedman (1989:318) llegan a la conclusión de que a pesar del verbo se alude a un acto sexual.

conexión con la justicia social, en concreto con el incumplimiento de la manumisión de esclavos (p.122).

Si bien podemos descartar la idea de una prostitución cúllica, las reflexiones de Barstad no garantizan que la *na'arah* sea la anfitriona de un *marzeah*. Lo cierto es que la crítica contra la explotación de los débiles es el argumento constante en la obra de Amós y no pocos estudiosos se han decantado por ello (Sicre 1984:111)¹⁴. A este problema hay que sumarle otras dificultades interpretativas derivadas del propio estilo del profeta, como la expresión «un hombre y su padre». Lo habitual hubiera sido situar al padre en primer lugar y utilizar, en vez de *'is* ‘hombre’, *ben* ‘hijo’ como en LXX (καὶ υἱὸς καὶ πατὴρ αὐτοῦ). Por otro lado, los correlativos *w^e... w^e...* (*kai... kai...* en griego) podrían estar revelando un uso distributivo de la fórmula «Tanto el hijo... como el padre...», que algunos han interpretado como un distributivo en el tiempo, es decir, como una acción que han llevado a cabo durante generaciones (Andersen – Freedman 1989:118). Otro elemento destacable es la especificación de la joven a través del artículo (*ha-na'arah*), indicando que debió ser una persona bien conocida, según entiende LXX: «La misma muchacha» (τὴν αὐτὴν παιδίσκην). En definitiva, todo esto lleva a oscurecer todavía más el versículo, de manera que no podemos saber con certeza a quién se refiere *na'arah* y para qué «un hombre y su padre» se dirigen a ella. A su vez, las versiones tampoco iluminan el texto, ya que vienen a traducir sin cambios importantes el TM. Quizás el siguiente versículo nos proporcione la clave para descubrir la supuesta relación con el *marzeah*.

b. «Y sobre ropas tomadas en prenda se echan // junto a cualquier altar» (v.8a).

«Y vino de multados beben // en la casa de su Dios» (v.8b). Una vez descartado que el v.7b implique un acto sexual, Barstad (p.33) afirma que la expresión «un hombre y su padre se dirigen hacia la misma joven para profanar Mi Santo Nombre» no tiene sentido a menos que se conecte con el v.8. No hay duda de que este versículo tiene «fuertes connotaciones religiosas»¹⁵, pero, al considerar la terminología empleada («ropas tomadas en prenda», «vino de multados»), en vez de situar la escena en un templo¹⁶, sugiere como escenario uno de los palacios de los ricos samaritanos, donde disfrutaban de altares privados. Esto explicaría, entonces, el complemento «en la casa de su Dios» (p.34). Para probar que se trata de una asamblea de samaritanos

¹⁴ Andersen – Freedman (1989:118) afirman que a *na'arah* se le asocian varias interpretaciones, entre las que destaca la de «nubile woman», por lo que señalan que «in the series *šaddiq*, *'ebyôn*, *dallîm*, *'ânâwîm*, *hâbûlîm*, *'ânûšîm*, *na'ârâ* (makes seven) could be a slave girl, sexually exploited».

¹⁵ Sicre (1984:112) dice: «entre las dos últimas acusaciones existe gran relación y conviene tenerla presente desde el comienzo. Se advierte que ambas frases están construidas de modo parecido, terminando con una localización cultural». Rechaza la idea de algunos autores que consideran las referencias culturales como glosas posteriores, pues en otros profetas también se compaginan «las injusticias con las prácticas piadosas» (n.79); cf. Andersen – Freedman 1989:320s.

¹⁶ P.e., Sicre (1984:112 y n.80) afirma que el v.8a y 8b representan el ambiente de una comida en honor a la divinidad, celebrada en un templo no pagano, sino como los de Betel, Dan, Samaria... Cf. Andersen – Freedman 1989:321.

en una casa o un palacio particular este autor (pp.34ss.) se apoya en los textos del propio Amós: con relación a la lujosa distribución de los asientos sugiere Am 3,12 («Así dice Yahveh: “Como rescata el pastor de las fauces del león dos patas o el extremo de una oreja, así serán rescatados los israelitas, los que habitan en Samaria, en la esquina del lecho y en un diván de Damasco”»)), como evento festivo con connotación religiosa presenta Am 4,1 (que analizaremos a continuación) y como testimonio principal de una comida sagrada de carácter religioso, Am 6,4-7 (que ya vimos en el primer capítulo). Así pues, encuentra evidencias suficientes para relacionar el pasaje de Am 2,7b-8 con la institución del *marzeah* e interpretar *na'arah* como la anfitriona de una de estas reuniones simpóticas, justificando la denuncia de un profeta yahvista como Amós.

McLaughlin (2001:125s.) observa que los dos participios pasivos, *habulim* y *'anušim*, están en relación con los vv.6-7a¹⁷, que se ocupan de la justicia social y económica. Según su estudio el significado de *habulim* se acerca más a «embargar» por la demora de un préstamo¹⁸ que al de «tomar como fianza» y *'anušim* debe ser entendido, a la luz de 2Re 23:33¹⁹, como tributo en vez de como compensación por algún tipo de injuria²⁰. Así concluye que es necesario interpretar el v.7b a partir del estatus servil de la *na'arah*, que, al no ser llamada «esclava», es identificada como «una sirvienta libre forzada a las relaciones sexuales además de a sus tareas domésticas». En cualquier caso, aunque la joven no sea ese tipo de anfitriona del que hablaba Barstad, McLaughlin no descarta que exista una alusión al *marzeah*, ya que en otro posible testimonio, Am 4,1, se habla de los «necesitados» y de los «pobres» en los mismos términos que en Am 2,6-7a (*'ebyon, dalim*). No obstante, otras dudas asaltan al autor, pues la coincidencia en el vocabulario no implica que sea el mismo grupo explotador ni existe una referencia segura al consumo de bebida alcohólica en exceso, como en 4,1 y 6,4-6. Así pues, concluye su análisis afirmando que este pasaje no puede ser clasificado con toda confianza como una manifestación del *marzeah* (p.127).

A estas reservas, añadimos el hecho de que Barstad (p.16) construyera sus argumentos a partir de separar los vv.6-7a y los vv.7b-8, alegando que el profeta emite dos tipos de acusaciones bien diferenciadas: las morales y las religiosas. Aunque es cierto que se aprecia un cambio a nivel formal entre unos versículos y

¹⁷ En la división de McLaughlin equivaldría a los vv.6-7b, pero aquí seguimos la numeración de Barstad.

¹⁸ También Andersen – Freedman (1989:320) lo entienden así, añadiendo además que el uso de *gzl, pšt* y *lqh* como un paralelo (Dt 24,17; Is 10,2; Jb 24,9; Prov 20,16; 27,13) indica que la acción es un robo con violencia. Sicre (1984:112) cree que más que una transgresión de la norma de Éx 22,15s., el profeta denuncia el problema de los préstamos que se fue agudizando (Dt 24,6; 24,17).

¹⁹ En el mismo sentido LXX y Tg1Re 10,15.

²⁰ Igualmente en este caso coincide la opinión de Andersen – Freedman (1989:321) que aportan además los testimonios de 2Cr 36,3 (=2Re 23,33), Éx 21,22; Prov 17,26; 21,11; 22,3; 27,12 y Dt 22,19 que indicaría el pago por los daños con dinero. Sicre (1984:112s.) señala dos interpretaciones posibles: (a) «que el vino que beben es fruto de las multas», para lo que propone los testimonios anteriores a excepción de 2Re 23,33 (2Cr 36,3) y (b) la interpretación, que aquí se ha recogido, basada en 2Re 23,33 (2Cr 36,3).

otros la denuncia contra las injusticias sociales es constante e incluso el v.7b puede ser interpretado desde este punto de vista²¹.

LXX y Tg. acentúan tanto la problemática social como la religiosa²²: «Y atando sus mantos con cuerdas hacían un refugio junto al altar y bebían el vino (obtenido) de los falsos testimonios en la casa de sus dios» (LXX) / «Y sobre lechos²³ que [tomaron] en prenda se reclinan alrededor de todos sus altares paganos, y en la casa de sus ídolos beben vino robado» (Tg., trad. de Giralt-López). El «vino de multados» es interpretado por LXX como el «vino (obtenido) de las falsas acusaciones» (ἐκ συκοφαντιῶν) y por Tg. como «vino robado» (חמר אונסא), lo que agravaría la denuncia social. Sin embargo, mientras que en LXX la acusación por alguna práctica cúllica se desprende de los mismos elementos que en el TM, Tg. destaca la idolatría de los israelitas: «Altares paganos» (אגודיהון), «la casa de sus ídolos» (בית טעותהון). No obstante, aunque las versiones tampoco aclaran la conexión del pasaje con el *marzeah*, es llamativo el uso del verbo «reclinarse» (מסחרין), pues en Jr 16,8 Tg. lo prefiere al «sentarse» del TM, haciéndolo coincidir con la expresión *bet- 'asharuta* ('sesión alrededor de una mesa', «banquete», cf. Jastrow, s.v. «אַסְחָרְוּתָא»). Si partimos de que en el v.5 se menciona el *bet-marzeah* frente al *bet- 'asharuta* del v.8 (*bet-mišteḥ* en el TM) llegamos a la conclusión de que, al menos, en el texto arameo de Am 2,7b-8 no se describe un *marzeah*.

En definitiva, tenemos pocos datos para aceptar que en Am 2,7b-8 el profeta denuncia la participación de «un hombre y su padre» en un *marzeah*, pero tampoco podemos invalidar la propuesta de Barstad (1984) si consideramos la presencia del vino y sus argumentos en favor de algún tipo de «comida sagrada de contenido religioso, inaceptable para el profeta yahvista». Así pues, asumimos con reservas la conexión de este pasaje con el *marzeah* como una posibilidad entre otras.

1.1.2. Am 4,1 (§ 12)

El primero que interpretó Am 4,1 como la descripción de un *marzeah* fue también Barstad (1984:42)²⁴. Su propuesta fue reconsiderada unos años después por McLaughlin (2001:109ss.) que decidió incluir el pasaje en su estudio de la institución en los profetas hebreos. En la disposición actual de la obra de Amós este versículo pertenece a los oráculos contra Israel (Am 3,1-6,14), en concreto, a la denuncia de cierto sector perteneciente a la población samaritana (4,1-3²⁵).

²¹ Esta división es todavía más cuestionable cuando observamos el juego que se produce al repetir el verbo *nth* con distinto significado: «...y desvían el camino de los humildes...» (v.7a) / «...se echan junto a cualquier altar» (v.8a). No sólo pervierten a los más débiles, sino que ellos mismos con su actitud se están desviando.

²² Vg. sólo se limita a reproducir en latín el TM.

²³ Se puede entender de dos maneras: (1) los opresores usaban las ropas de los pobres como lechos o (2) cuando un pobre no tenía nada más sobre qué dormir se servía de su propio manto, de ahí que les quitaran sus lechos.

²⁴ Una década antes, Barstad (1975:293) había conectado este versículo con la fiesta del Año Nuevo, que ocupaba un lugar destacado dentro de los cultos cananeos de Ba'al.

²⁵ No hay acuerdo en la delimitación del pasaje: para unos comprende los vv.1-3 (Williams 1979:207, Alonso Schökel – Sicre 1980:971, Sicre 1984:119s., Jaramillo Rivas *ComAT* 330) y para otros los vv.1-5 (García Cordero 1967:1159s., Andersen – Freedman 1989:412, Rilett Wood 2002:29s.). En cualquier caso, los

Escuchad esta palabra, vacas de Baśán que [estáis] sobre la montaña de Samaria, que oprimís a los pobres, que maltratáis a los necesitados²⁶, que decís a vuestros señores: “Trae para que bebamos”. (Am 4,1)

Los argumentos aportados con el fin de justificar una referencia al *marzeah* en Am 4,1 dependen de su comparación con Am 6,4-7. Barstad (p.42) afirma, primero, que las palabras de un profeta en particular se dirigen a una misma audiencia, de modo que lo más lógico sería intuir una situación similar en Am 6,4-6 y en Am 4,1, y, en segundo lugar, se encuentran las mismas características: el vino, que indicaría la celebración de una comida, las «vacas de Baśán» señalando el carácter sagrado de ésta, la opresión de los más débiles y la presencia de las clases altas de la sociedad. Después McLaughlin añadió otras evidencias tanto formales como de contenido que relacionan este pasaje con Am 6,4-7: los dos textos pertenecen al mismo grupo de oráculos, la audiencia se localiza en el monte de Samaria, se utilizan participios para expresar las acciones, el castigo en los dos casos es el exilio (Am 6,7 y Am 4,2-3; pp.110s.) y, finalmente, ambos fragmentos se suponen contemporáneos, ca.760 a.C. (pp.108,119). Sin duda, la crítica social tiene un papel fundamental en el mensaje de Am 4,1-3, al igual que en Am 6,4-7, y, de hecho, la investigación se ha centrado sobre todo en este punto (Alonso Schökel – Sicre 1980:971, Sicre 1984:119s., 2000:151, Rilett Wood 2002:29). Nuestro análisis, sin embargo, se apoya en aquellos elementos que puedan verificar tal alusión al *marzeah*, dejando de lado la denuncia profética contra la injusticia de los poderosos.

a. «Vacas de Baśán que [estáis] sobre la montaña de Samaria». El problema principal de Am 4,1 se halla en averiguar contra quién se formula la denuncia profética. Barstad (1984:37ss.) rechaza la hipótesis tradicional que interpreta las «vacas de Baśán» como las mujeres de Samaria y las compara con el ganado de esta región transjordana, según unos por su belleza y sus encantos y según otros por su pertenencia a la clase alta²⁷ (cf. también Barstad 1975:286ss.). Después de observar que en los otros pasajes relativos a Baśán ni se menciona a las mujeres ricas ni se las equipara a las vacas, concluye que *parot ha-Baśán* debe aludir a todos los habitantes de Samaria (p.40). Esta afirmación se ve justificada por otros factores: (1) las palabras precedentes, las siguientes (3,1 y 5,1) y el resto del c.4 conciernen a toda la población samaritana y no a un grupo en particular, (2) la expresión «los que habitan en Samaria, en la esquina del lecho» en Am 3,12 es una aposición de *b'ne Yisra'el*, de modo que por analogía *parot ha-Baśán* también abarcaría a todos los del Reino Norte, y (3) los

autores de este último grupo separan vv.1-3 de vv.4-5. Además, dentro de los primeros versículos se observa que v.1 corresponde a la denuncia del pecado y vv.2-3 a la amenaza con el castigo (cf. Sicre 1984:119).

²⁶ Se utiliza el mismo vocabulario que en Am 2,6-7a (*'ebyon, dalim*) para referirse a las clases más desfavorecidas.

²⁷ Tg. evita la referencia a las vacas e interpreta «ricos en posesiones», de modo que junto con el uso de participios masc. elimina cualquier alusión a un auditorio femenino.

cc.3, 4 y 5 tienen características similares, comienzan con la fórmula introductoria «escuchad esta palabra» y aluden a los mismos individuos, por lo que *parot ha-Başán* debe ser entendido como una «paráfrasis metafórica/poética». Sin embargo, también hay quienes han opinado que el profeta se dirige a una audiencia masculina, como Andersen – Freedman (1989:421, cf. pp.416s., 420) que, apoyándose en el uso de *parim* como una exaltación de los héroes (Sal 22,13; Jr 50,27), ven en el equivalente femenino una parodia o un insulto.

Pese a estos sugerentes análisis, de los que se deduce una connotación negativa para «vacas de Baśán», otros prefieren volver a la hipótesis clásica y a una imagen positiva de la expresión, sin que ello afecte a la denuncia del profeta en sí. P.e., cuando McLaughlin (2001:117s.²⁸) explica sus razones en contra de la opinión de Barstad recupera en cierta forma la postura tradicional: (1) la referencia a Baśán transmitiría ya la idea de la belleza y la clase, (2) aunque las mujeres no sean comparadas con vacas en ningún sitio, en ocasiones se utilizan nombres de animales para aludir a ciertos grupos: si el toro representa a los varones (Sal 22,13; Ez 39,18), el apelativo vacas lo haría con las mujeres, y (3) Am 4,1-3 constituye una unidad independiente del resto, de modo que la audiencia tampoco sería la misma. Así pues, determina que el profeta se dirige a una audiencia femenina perteneciente a la clase alta, equiparable al auditorio masculino de Am 6,1.3-7: «Amos 4,1(-3) y 6,1.3-7 son dos lados de la misma moneda, describiendo las acciones de las mujeres y hombres principales de Samaria durante un solo banquete». Con todo, cualquiera de estas posiciones tiene tantos argumentos a favor como en contra, pero la idea de que el público fuera femenino no debería resultar tan descabellada en un contexto influido por la cultura asiria, donde las mujeres tienen un papel destacado en las representaciones artísticas.

Además, estas pocas palabras presentan otras complicaciones que debemos tratar. Aunque no es la primera vez que Amós critica a los que habitan el monte de Samaria, no sabemos si se refiere sólo a los residentes de la ciudad²⁹, igual que en Am 6,1, o a toda la región montañosa, como en Am 3,9³⁰. En cualquier caso, el profeta nos sitúa en la zona más sobresaliente del Reino Norte durante el s.VIII a.C., donde predomina tanto la desigualdad social como los cultos idolátricos. Por otro lado, la región de Baśán era famosa en el antiguo Israel por la riqueza de su tierra (Is 33,9; Jr 50,19; Nah 1,4), sus bosques de árboles nobles (Is 2,13; Ez 27,6; Zac 11,2) y sus ganados (Dt 32,14; Am 4,1; Ez 39,18; Sal 22,13)³¹, por lo que no sería extraña la presencia de cultos de

²⁸ En las pp.114s. detalla por qué no se justifica la connotación negativa de «vacas de Baśán».

²⁹ Al menos Tg. así lo interpreta: «[Que estáis] en la ciudad de Samaria» (דבכרכא דשומרון), mientras que LXX y Vg. mantienen el TM.

³⁰ En Am 6,1 aparece la expresión *b^c-har Šomron* en sing. y en Am 3,9 en pl. (*‘al-hare Šomron*).

³¹ El territorio de Baśán estaba situado al norte del río Yarmuk, al este del Jordán, entre los lagos Kinneret (Mar de Galilea) y el Huleh. Su fertilidad se debe a la situación geográfica de la que disfruta: es una planicie rodeada de montañas basálticas y volcánicas; cf. Slayton *ABD* s.v. “Bashan”, Brawer *EJ* s.v. “Bashan”, Williams 1979:211. Barstad (1984:38-39) recoge todos los pasajes donde aparece mencionada la región, distinguiendo los textos proféticos de los demás y señalando que sólo Am 4,1 y Jr 22,20 se dirigen directamente contra el propio pueblo del profeta.

fertilidad cananeos, que compitieran incluso con Sión: «Monte divino (*har- 'elohim*), monte de Baśán, monte de crestas, monte de Baśán, ¿por qué miráis celosas, montes de crestas, el monte que Elohim deseó como morada? Pues Yahveh la habitará por siempre» (Sal 68,16s.). Además según la tradición, los primeros pobladores de Baśán eran los *refa'im*, la antigua raza de los gigantes (Dt 2,11; 3,11.13), que más tarde serían identificados con las sombras, los muertos e incluso con los héroes divinizados (Sal 88,11; Prov 2,18; 9,18; 21,16; Is 14,9; 26,14.19; Jb 26,5; c.II 2.3.2.3.B.). Existe, entonces, la posibilidad de que el profeta de manera sutil aludiera a ciertas prácticas idolátricas desarrolladas a continuación en los vv.4s.

La clave para averiguar el nexo entre Am 4,1 y el *marzeah* reside en el vocablo *parot* 'vacas'. Barstad (1984:42s.) conecta *parot* con los cultos cananeos tomando como punto de partida el propio TM: en Os 4,16, a modo de «invectiva profética», se utiliza *parah* para nombrar a Israel cuando practica los ritos no yahvistas, como una forma de referirse a los apóstatas: «Pues como vaca (פָּרָה) rebelde (סֹרֶרֶה) se ha rebelado (סָרָר) Israel, ¿ahora va a apacentarlos Yahveh como cordero (כֶּבֶשׂ) en lugar espacioso?». Lo mismo sucede con el término *pereh* 'asna' en Jr 2,24 al tratar la idolatría de Israel: «asna salvaje (פָּרָה) avezada al desierto, por su deseo olfatea el viento, su celo ¿quién podrá contenerlo? Ninguno de los que la buscan deberá fatigarse, en su mes de celo la encontrarán». Según Barstad, Am 4,1-12 no sólo representa la polémica cultural anti-cananea, en especial los vv.4s., sino que además los vv.7s. confirman la adoración de los israelitas a una divinidad ligada a la lluvia, seguramente Ba'al (el dios cananeo por excelencia de la fertilidad), cuyos seguidores aparecen compitiendo con los profetas de Yahveh (1Re 18). Si el dios Ba'al era reconocido con la figura del toro como símbolo de su fuerza³², la vaca también ocupó un espacio importante en los cultos de fertilidad en el Oriente Próximo Antiguo³³.

McLaughlin (2001:114s.) comparte con Barstad la idea de que el texto tiene una dimensión religiosa, pero también realiza una serie de objeciones a sus argumentos: (1) por lo general en la obra de Amós está ausente la polémica contra otros dioses, (2) en Os 4,16 es el adjetivo *sorerah* el que indica el culto idolátrico y no el sustantivo *parah*, y (3) en Jr 2,24 no aparece este adjetivo, de modo que sólo en Os 4,16 la palabra «vaca» está relacionada con la apostasía. Además, según este autor no se justifica una connotación negativa del apelativo «vacas de Baśán», ni siquiera por las asociaciones mitológicas de estos animales aplicadas a los humanos³⁴. Para confirmar

³² Es muy interesante la descripción de Mazar (1982:27ss.) de un toro encontrado en una colina del territorio de Manasés, perteneciente al periodo de Jueces. Según Mazar, el toro representaba bien a un dios o los atributos de una divinidad semítica occidental particular llamada Hadad (Ba'al), relacionada con la lluvia. Esta imagen sería de gran importancia para entender el episodio del becerro de oro.

³³ Barstad (pp.44ss.) se ocupa de estudiar el papel de la vaca en las representaciones de las diosas egipcias, mesopotámicas, hititas-hurritas y ugaríticas. Los testimonios más importantes para la BH son los de Ugarit donde la vaca aparece como símbolo de la diosa Anat (KTU 1.5 V,18). En KTU 1.13 Anat aparece caracterizada como novilla de Ba'al.

³⁴ McLaughlin (pp.114s.) toma como referencia los ejemplos de Barstad (1984:44ss.) donde aparece una diosa o un dios representados por una vaca apareándose.

esa dimensión religiosa McLaughlin se basa, aparte de en la mención de Baśán, en una breve nota de Jacobs (1985:109s.), en la que primero expone la hipótesis de Koch (1983:46) sobre que las propias mujeres se autodenominaron así porque «imaginaron que eran devotas del toro potente de Samaria (Os 8,5), una manifestación de Yahveh», y después conecta Am 4,1 con los descubrimientos arqueológicos de Kuntillet 'Ajrud, un centro religioso judeo-israelita en el norte del Sinaí que data de *ca.*800 a.C.³⁵.

**Excursus: Kuntillet 'Ajrud, los cultos de fertilidad y su conexión con el marzeah*

Merece la pena realizar un breve análisis de ciertos elementos de Kuntillet 'Ajrud que podrían iluminar tanto el pasaje de Am 4,1 como su vínculo con el *marzeah*. Pope (1979-1980:210s.) supuso que este lugar era una «evidencia indirecta» de un *marzeah*, ya que se ha encontrado en la instalación un recinto central de bancos rodeado de despensas, habitaciones de almacenaje, hornos, etc. y caracterizado por la aparición de jarras de vino y de otros utensilios para la bebida, en especial dos grandes vasijas (*píthoi*) con fórmulas de bendición y escenas pictóricas. Más tarde otros autores eligieron esta excavación para aclarar alguna particularidad del *marzeah*, pero sin llegar a afirmar que en Kuntillet 'Ajrud se festejaban este tipo de reuniones (King 1989:101; McLaughlin 2001:115s.).

Para el estudio de Amós resultan más significativos que la sala con bancos los dibujos y las inscripciones de las dos jarras (*píthos* A y *píthos* B) en las que se menciona a Yahveh y su *'ašerah*: «X³⁶ dice: di a Yehal[lél'el] y a Yo'asah y [a Z]: yo te bendigo por (= en el nombre de) Yahveh de Samaria³⁷ y por su *'ašerah*» (*píthos* A, según la reconstrucción de Hadley 1987:182³⁸) «'Amaryau dice: di a mi señor: ¿te va bien? Yo te bendigo por Yahveh de Teman y por su *'ašerah*, que él te bendiga y te guarde y que estés con mi señor» (*píthos* B, Hadley 1987:185³⁹).

En los dibujos observamos muchas de las imágenes habituales en la iconografía del Oriente Próximo, que después aparecieron en los relieves del palacio de Nínive: una procesión (*píthos* B), el árbol sagrado, animales (león, caballo, dos íbices, etc.,

³⁵ Kuntillet 'Ajrud en árabe o Ḥorbat Teman en hebreo. Este yacimiento arqueológico, situado aproximadamente a cincuenta kms. al sur de Qadeš Barnea, fue excavado por primera vez por Meshel en 1975-1976, pero hasta un par de años después no se tiene el primer catálogo (Israel Museum Catalogue, n° 175). Los descubrimientos arqueológicos van desde el propio centro, su distribución y su función, hasta las inscripciones o letras sobre vasijas, muros, etc. y los dibujos. A partir del estudio de Meshel hasta hoy ha aparecido una abundante bibliografía sobre el tema; entre otros estudios: Meshel *ABD* s.v. "Kuntillet 'Ajrud"; Chase 1982:63ss; Dever 1984:21ss; Jacobs 1985:109s; Hadley 1987:180ss; King 1988:104ss; Margalit 1990:264ss.

³⁶ Hadley (p.182) recoge la lectura de Meshel (1986), en la que reconstruye *h[ml]k*, 'el rey', y entiende *yw'šh* como una transposición de Jo'aš, datando la inscripción de época de su reinado; cf. King 1988:104.

³⁷ Hadley acepta la interpretación de «Yahveh de Samaria» basándose en el «Yahveh de Teman» del *píthos* B, sin embargo, otros lo entienden como «Yahveh, nuestro guardián» (Dever 1984), leyendo lo mismo: *šmrn*. En cualquier caso, la opción más seguida últimamente es la primera, como se puede ver en el estudio de Margalit 1990:275.

³⁸ 'mr. '...h...k. 'mr. lyhl[l'] wlyw'šh. w...brkt. 'tkm. lyhwh. šmrn. wl'srth.

³⁹ 'mr 'mryw 'mr l. 'dny hšlm. 't brktk. lyhwh tmn wl'srth. ybrk. wyšmrk wyhy 'm. 'dy[n]y...k.

píthos A), además de la escena en la que nos vamos a centrar compuesta por una vaca amamantando a su cría, una mujer sentada tañendo una lira y dos figuras centrales sobre las que aparece una de las inscripciones referidas a Yahveh y su *'ašerah* (*píthos A*). Varias son las hipótesis de los autores dependiendo de si se acepta o no la correspondencia entre la inscripción y las distintas figuras e, incluso, de si se entiende que todas ellas pertenecen a la misma representación⁴⁰.

PÍTHOS A
(en Hadley 1987:212s.)



Dibujo de un posible *marzeah* en el centro religioso de Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teiman), Sinaí, 800 a.C.

⁴⁰ Hay quien ha supuesto que Kuntillet 'Ajrud era un lugar de paso caravanero donde los viajeros, quizá pastores, paraban a resguardarse y dejaban su huella a través de marcas relacionadas con la fertilidad (Hadley 1987:207s.).

Donde sí hay acuerdo es en el motivo iconográfico de la vaca lamiendo y amamantando a su cría, pues, como señala Dever (1984:27), constituye quizás el tema individual favorito de los artesanos sirio-palestinos, que también se encuentra en numerosos marfiles de los ss.IX-VIII a.C. en Samaria, Arslan-Tash y Nimrud. La vaca debió representar a la diosa principal de la fertilidad en Canaán y el toro 'El a su equivalente masculino. Esta imagen bovina de la diosa tuvo un gran desarrollo en el Oriente Próximo Antiguo, como se observa en los textos de Ugarit, donde se alude a la representación de 'Anat y Ba'al⁴¹, y en la iconografía egipcia de Hathor⁴². También en el pueblo de Israel el culto a la divinidad bovina estaba muy arraigado desde los primeros tiempos; p.e., en época de Moisés tenemos el episodio del becerro de oro (Éx 32) y en los comienzos de la monarquía dividida destaca el caso de Jeroboam y los cultos de Bet-'El y Dan (1Re 12,28ss.). Parece que estos cultos no desaparecieron, sino que en el Reino Norte, sobre todo, estaban muy presentes en tiempos de crisis; así, en época del rey Oseas de Israel (s.VIII a.C.), poco antes de la toma de Samaria, se fabricaron dos becerros, se hicieron 'ašerás y sirvieron a Ba'al (2Re 17,16). En esta época, además, el profeta Oseas desarrolla su actividad atacando lo que él mismo ha llamado «el becerro de Samaria» ('egel Šomron, Os 8,5s; cf. también 10,5; 13,2)⁴³.

La importancia de Kuntillet 'Ajrud para Am 4,1 radica en la presencia de una vaca amamantando a su retoño en un contexto donde, salvando las distancias, predominan los mismos cultos de fertilidad que la investigación ha observado en el pasaje profético. Si añadimos, además, que algunos autores interpretan este versículo como la descripción de un *marzeah*, no parece descabellado pensar que Amós pudo haber contemplado y denunciado un acontecimiento similar al que vemos en Kuntillet 'Ajrud⁴⁴.

b. «Señores». El uso de 'adon en vez de ba'al, que sería lo más frecuente para referirse al «esposo» (Gn 20,3; Éx 21,3.22; Dt 22,22; 24,4; 2Sam 11,26; Prov 12, 4; 31,11; Est 1,17.20), o incluso de 'iš (Gn 3,6.16; 16,3; Lv 21,7; Jue 13,6; Ez 44,25; Os 3,3; Rt 1,3.12) ha llamado la atención de los estudiosos, pues este término suele designar a un personaje destacado, en especial a Dios (Zorell, s.v. "אֲדֹנָי")⁴⁵. Barstad

⁴¹ Dever (1984:27) recoge un texto en el que Ba'al está copulando con una vaca, posiblemente la diosa 'Anat: «Como el corazón de la vaca por su ternero, como el corazón de la oveja por su cordero, así (batía) el corazón de 'Anatu por Ba'lu» (KTU 1.6 II,28-30; trad. de Del Olmo Lete 1981:227; ANET 3, 139a: V 18-19). Cf. Mazar 1982:40.

⁴² Hathor viene a ser el equivalente egipcio de la diosa 'Anat / Astarté ('Ašerah). Suele estar representada por una vaca y entre otras funciones es la diosa de las mujeres, de la sexualidad femenina y de la maternidad. Sobre la divinidad y su iconografía cf. Wilkinson 2003:139ss., que recoge unas estupendas imágenes bovinas de la diosa.

⁴³ Debido al sincretismo no es extraño encontrar a Yahveh representado por un toro (Jacobs 1985:109) En muchos ámbitos Yahveh y Ba'al compartían las mismas funciones, por tanto, no es extraño que en las escenas de «matrimonios sagrados» (*hieros gamos*) se identifique a una diosa (esposa de Ba'al) con la consorte de Yahveh; cf. Kraegelung Holt 1995:88s.

⁴⁴ Rilett Wood (2002:29) sugiere a la luz de los descubrimientos de Kuntillet 'Ajrud que Amós pudo referirse a las mujeres de Samaria como las diosas y a sus maridos como dioses (1Re 12,28).

⁴⁵ El único caso posible con el sentido de «marido» es el de Gn 18,12 (Barstad 1984:41n.25; McLaughlin 2001:112n.173).

(1984:41) ofrece dos explicaciones posibles sin optar por una u otra: (1) igual que en la Biblia, en la religión cananea también se utiliza 'adon como apelativo divino y se le relaciona con el dios de la fertilidad sirio/palestino que en época helenística lleva este título como nombre propio (Adonis)⁴⁶; (2) 'adon sirve para enfatizar el hecho de que «las vacas de Bašan» no se dirigen a su verdadero marido, ya que el esposo de Israel es por excelencia Yahveh (Jr 3,14). Andersen – Freedman (1989:421s.) mencionan otras sugerencias sin mostrar ninguna preferencia: (a) algún tipo de marido, como el levita con su concubina en Jue 19,26s., (b) un uso sarcástico, al igual que en las escenas de «perezosa auto-indulgencia» (Am 3,15; 6,4-7), (c) quizás sea un plural mayestático referido a un solo dios, sobre todo en el caso de que las «vacas de Bašan» no fueran realmente mujeres (participios masc. y el pronombre -hem⁴⁷) y, por tanto, la interpretación como «maridos» quedaría descartada. McLaughlin (2001:112), apoyándose en los participios masculinos de Am 4,1-3 y 6,1.3-7 concluye que se utiliza 'adon para otorgar a las mujeres la misma igualdad social que a los «señores», lo que supondría o bien acentuar «el contraste entre su verdadero Señor, Yahveh, que habla en el v.2, o poner de relieve su estatus de élite».

Las versiones tampoco aclaran qué hipótesis es la que más se pudo acercar a las intenciones de Amós, pues presentan términos que, como en hebreo, se prestan a múltiples interpretaciones: κύριος (LXX), רבונו (Tg.), *dominis* (Vg.).

c. «Trae para que bebamos». Una vez más el consumo de alcohol tiene un papel relevante en un posible testimonio de *marzeah*, al igual en otros textos del Oriente Próximo Antiguo y del propio mundo israelita (Am 6 y Jr 16). Por tanto, si entre las características principales del *marzeah* predomina la presencia de la bebida, tenemos un dato más para averiguar el contexto de Am 4,1. En principio, Barstad (1975:293) conectó estas palabras con la festividad del Año Nuevo y con la del vino nuevo, donde prevalecía el culto cananeo a Ba'al. Una década después (1984:42), al analizar los otros elementos del pasaje antes citado, puso en duda su propia hipótesis, pues consideró que el consumo de bebida era un argumento muy pobre para establecer un vínculo entre Am 4,1 y dicha fiesta. McLaughlin (2001:118s.), tomando como punto de partida su similitud con Am 6,4-7, confirma no sólo que se bebía vino, sino que se consumía en grandes cantidades de acuerdo con el mandato de traerles vino (seguramente reiterado a lo largo del banquete)⁴⁸. En cualquier caso, lo más lógico es que se hubiera ingerido vino, antes que cualquier otro licor, ya que era la bebida de las grandes festividades del antiguo Israel y del mundo cananeo.

⁴⁶ Barstad cita un texto ugarítico (KTU 1.1 IV,17) en el que al hijo de 'Ilu se le dice: «Tú serás llamado señor ('adn)». Sobre el origen semítico de Adonis cf. su n.29 y las pp.149ss.

⁴⁷ Hay un problema gramatical entre el pl. 'adonehem y el imperativo sing. (con *he* paragógica) *habi'ah*, que LXX y Vg. corrigen poniéndolo en pl. (cf. en Qumrán. Tg. también utiliza un pl., pero cambia totalmente el sentido de la orden: «Dadnos potestad y saquearemos»). Algunos han supuesto un uso distributivo del imperativo sing., es decir, cada mujer se dirigiría a su propio marido (Andersen – Freedman 1989:422, McLaughlin 2001:112).

⁴⁸ Es llamativo que la, tal vez, escena de *marzeah* de Kuntillet 'Ajrud esté pintada precisamente sobre una de las dos grandes vasijas del recinto con bancos, usadas probablemente para contener algún líquido.

En Am 4,1 se conjugan varias de las características del *marzeah* advertidas en los textos del Próximo Oriente, en Am 6,4-7, Jr 16,5-9 y en las representaciones pictóricas catalogadas por algunos estudiosos como testimonios de tal entidad: (1) la participación sólo de ciertos sectores de la sociedad, probablemente mujeres de clase alta, lo que nos llevaría a pensar en algún tipo de asociación exclusiva; (2) la abundancia del banquete: el vino y la referencia a las vacas, cuya espléndida carne se solía consumir en estas reuniones; (3) su conexión con alguna divinidad, no sólo por el papel de las vacas en los cultos de fertilidad (Kuntillet ‘Ajrud), sino también por su situación estratégica: en el territorio de Bašan, patria de los antiguos *refa'im*, y en la montaña de Samaria, famosa por su idolatría (en especial, por su devoción a Ba‘al) y sus cultos yahvistas sincréticos (Yahveh – Ba‘al). Si a esto añadimos la correspondencia, que han observado Barstad (1984) y McLaughlin (2001), entre Am 4,1 y 6,4-7, advertimos que, detrás de la crítica de Amós contra el lujo y la injusticia social, se puede esconder la descripción de un *marzeah*.

1.1.3. Una última reflexión

En principio, aceptamos que, sin ser el tema predominante en el oráculo, el texto de Am 4,1 se encuentra entre los posibles testimonios del *marzeah*. En cambio, el pasaje de Am 2,7b-8 resulta mucho más confuso, a pesar de que comparte características propias de estas reuniones (el contexto religioso y el consumo de vino). Así pues, si bien admitimos la propuesta de Barstad (1984) respecto a Am 4,1, sólo podemos considerar Am 2,7b-8 como una lectura sugerente, tan viable como cualquier otra.

Antes de concluir, es necesario mencionar el caso de Am 3,12. Barstad (pp.34, 40 y, sobre todo, 42) alude a este texto en varias ocasiones como apoyo a Am 4,1 y 2,7b-8 e incluso llega a afirmar que en él se describe un evento similar: «Así dice Yahveh: “Como rescata el pastor de las fauces del león dos patas o el extremo de una oreja, así serán rescatados los israelitas, los que habitan en Samaria (הַשְׂבִּיִּים בְּשִׁמְרוֹן)», en la esquina del lecho (בְּדִמְשֶׁק עֲרֵשׁ) y en un diván de Damasco (בְּפֶצֶת מִטָּה)”»⁴⁹. Lo cierto es que resulta difícil emitir un juicio a favor o en contra de su vínculo con el *marzeah*, sobre todo cuando la propia lectura es bastante dudosa. De cualquier manera, no debemos precipitarnos a la hora de incluir un pasaje entre las descripciones del *marzeah* sólo por el hecho de que aparezca algún detalle específico («lecho», «diván»), ya que entonces habría que admitir, además, Am 5,11.17 («viñas», «vino») o Am 5,23 «liras».

1.2. MARZEAH EN OSEAS

En la obra de Oseas, profeta del s.VIII a.C., poco posterior a Amós, que predicó en Israel hasta ca.725 a.C. (cf. Sicre 2000:274s.), también se han detectado algunos

⁴⁹ No hay acuerdo ni en la interpretación actual de este versículo ni en la lectura de las versiones: «... los que habitan en Samaria, en presencia de una tribu [extranjera] y en Damasco (κατέναντι φυλῆς καὶ ἐν Δαμασκῷ ἱερεῖς)» (LXX) / «... los que habitan en Samaria en la fuerza del poder (בתקוף שלטון) y los que confían en Damasco (ויעל דמשק רחיצין)» (Tg.).

pasajes que, sin presentar el término, podrían describir la escena de un *marzeah*. En primer lugar, destacamos el texto de Os 4,17-19, propuesto por Gangloff – Haelewyck (1995); que nosotros iniciamos en el v.16. Después, se tratará un segundo testimonio, Os 9,1-7, citado unos años antes por Peckham (1987) con relación a las descripciones del *marzeah*. Además, debemos considerar el análisis de McLaughlin (2001), pues ambos pasajes son objeto de estudio en su trabajo sobre la institución. Por último, McLaughlin también señala una breve referencia de Andersen – Freedman (1980:562) a Os 7,3-7, que, junto a Is 22,12-14 y 28,7s., serviría para iluminar los versículos de Am 6,4-6. No obstante, lo único que alegan estos autores es que los pasajes podrían situarse en la misma línea que el texto de Amós, pero en ningún momento se dice que Os 7,3-7 representa la imagen del *marzeah*; de hecho, McLaughlin (p.129) decide descartarlo debido a que se trata simplemente de una «serie de metáforas que describen la muerte del rey por vino envenenado» y no hay indicios de un contexto religioso. Por tanto, en nuestro caso hemos decidido examinar los dos pasajes que, según la crítica, se acercan más al escenario de un *marzeah*: Os 4,16-19 y 9,1-7.

1.2.1. Os 4,16-19. La propuesta de Gangloff – Haelewyck 1995 (§ 13)

Gangloff – Haelewyck (1995) son los primeros que han relacionado Os 4,17-19 con el *marzeah*, al aceptar, basándose en una puntualización de Emmerson (1974:492ss.), que tras los sufijos femeninos del TM se esconde la imagen de una diosa⁵⁰. Unos años después, McLaughlin (2001) decidió incluir este pasaje en su trabajo, admitiendo además el v.16.

¹⁶ Pues como vaca rebelde se ha rebelado Israel, ¿ahora va a apacentarlos Yahveh como cordero en lugar espacioso?⁵¹ ¹⁷ Efraim se ha aliado con unos ídolos, déjale. ¹⁸ Se acaba⁵² su bebida, se prostituyen sin parar, sus protectores⁵³ aman en exceso la deshonra. ¹⁹ La⁵⁴ envolverá un viento en sus alas [de ella] y se avergonzarán de sus altares. (Os 4,16-19)

⁵⁰ Andersen – Freedman (1980:376) también apuntan hacia esta dirección e, incluso, afirman que podría tratarse de la diosa Anat.

⁵¹ Los investigadores, por lo general, entienden que la correlación *הִנֵּה...?* supone un elemento sorpresivo que se puede interpretar como una oración interrogativa (Harper 1905:264, Rudolph 1966:106, Alonso Schökel – Sicre 1980:887, Deissler 1981:27, Jeremias 1983:64, Macintosh 1997:165, McLaughlin 2001:130 y 135n.36). En contra, Andersen – Freedman (1980:377) consideran que *'atta* parece excluir una pregunta.

⁵² La mayoría de los críticos ve una secuencia entre los verbos del versículo: «Una vez que se ha acabado..., se prostituyen...» (Harper 1905:264s., Emmerson 1974:497, Davis 1992:132, Macintosh 1997:169, McLaughlin 2001:131).

⁵³ *Magen* significa «escudo», pero usado en sentido metafórico puede referirse a los protectores del pueblo (Sal 89,19), a los príncipes (47,10). No obstante, muchos corrigen el término, siguiendo a LXX: «Desde su insolencia» (ἐκ φρονήματος αὐτῆς); cf. las propuestas en Gangloff – Haelewyck 1995:372s.

⁵⁴ Mantenemos los sufijos fems. del TM que encontramos en este versículo. Otros prefieren o/y recogen otras propuestas cf. Emmerson 1974:495s., Andersen – Freedman 1980:376, Gangloff – Haelewyck 1995:372s., McLaughlin 2001:138s.

El texto entraña una serie de dificultades formales y hermenéuticas que han impedido alcanzar el acuerdo de los críticos. Entre los obstáculos destacan, en primer lugar, delimitar el comienzo de esta sección (en el v.16 o en el v.17), después, establecer un texto definitivo y, por último, su interpretación. La mayoría de los autores optan por realizar *a priori* los cambios morfológicos o sintácticos que se adecuen a su lectura, por lo que en numerosas ocasiones el TM se ve en exceso alterado. Además, hay quien considera que, a menos que se piense en un segundo redactor postexílico, existen elementos incongruentes en el conjunto de la unidad (Yee 1987:168⁵⁵). No obstante, nuestro análisis se ha ajustado en la medida de lo posible a los siguientes principios: (1) evitar los cambios en el TM en función de una lectura buscada, intentando encontrar su sentido tal y como nos ha llegado⁵⁶, y (2) centrarnos sólo en los elementos que alentaron a Gangloff – Haelewyck y después a McLaughlin a vincular Os 4,(16)17-19 con el *marzeah*.

En el c.4 Oseas denuncia las dos conductas reprobables de Israel, la injusticia social (v.2) y, sobre todo, la práctica de cultos idolátricos⁵⁷ que, en este caso, se manifiesta en dos vertientes: el castigo del sacerdocio y del pueblo por su conducta (vv.4-10) y los pecados de Israel (vv.11-19)⁵⁸, donde se incluyen los versículos que nos interesan (16-19).

A la hora de delimitar la unidad existe un desacuerdo entre Emmerson (p.492), al que siguen Gangloff – Haelewyck, y McLaughlin (pp.133ss.)⁵⁹. El primero excluye el v.16, porque considera que *parah* ‘vaca’ no es el antecedente de los sufijos femeninos singulares de los vv.18s., mientras que el segundo lo incluye apoyándose en las conexiones redaccionales entre el v.16 y los demás versículos, como, p.e., el juego de palabras (v.16: סִכְרָה סָרָה / v.18: סָר / v.19: צָרָר) y la paranomasia (v.16: מִקְרָח / v.17: חֲבוּר)⁶⁰. Aparte de admitir la observación de McLaughlin, debemos recordar la escena

⁵⁵ Yee distingue en el TM un segundo redactor que ha introducido a modo de paráfrasis los vv.16b y 17b. Su hipótesis, seguida después por Sicre (2000:206s.), recoge cuatro niveles en el libro de Oseas: (1) las palabras de Oseas, (2) el compilador, quizás un discípulo del profeta, (3) el primer redactor, probablemente un habitante del Reino Sur que introduce referencias a Judá y (4) el segundo redactor, que conoce ya el exilio. Para Yee (p.170) los vv.16b y 17b introducen un atisbo de esperanza en la redacción postexílica.

⁵⁶ Gangloff – Haelewyck (1995:375) son de la misma opinión, a pesar de que la primera parte de su artículo lo dedican a exponer las distintas variantes que los estudiosos han aportado (pp.371ss.).

⁵⁷ Sicre (2000:275ss.) afirma que «el mensaje de Oseas coincide en parte con el de Amós», aunque después señala que aporta otros aspectos novedosos, como la denuncia de la idolatría política y su «visión crítica del pasado».

⁵⁸ Andersen – Freedman (1980:344) consideran que el capítulo completo se refiere a la familia del Sumo sacerdote, en especial, a sus hijos, y que la gente, víctima de la familia del sacerdote, es aquí un tema periférico: el pueblo ha seguido el ejemplo del sacerdote y se ha perdido (vv.16-19). Otros opinan que a partir del v.11 comienza una sección dedicada, en exclusivo, a los pecados del pueblo, a su adhesión a cultos idolátricos (McKeating 1971:98s., Alonso Schökel – Sicre 1980:886, Deissler 1981:25ss.).

⁵⁹ No sucede esto con el final de la unidad, ya que en Os 5,1 se vuelve a interpelar a los sacerdotes.

⁶⁰ Andersen – Freedman (1980:374) basándose en el juego entre las consonantes de מִקְרָח (v.16) y חֲבוּר (v.17) afirman que tienen la misma autoría. Muchos comentaristas aceptan los vv.16-19 como una unidad (Rudolph 1966:106, Jeremias 1983:71), otros dividen en secciones separadas los vv.16-17 y los vv.18-19 (Andersen – Freedman 1980:344 y 373ss.), también hay quien adelanta el comienzo de la unidad al v.15

de Kuntillet ‘Ajrud y el texto de Am 4,1 donde se habla de las «vacas de Baśán» (c.III 1.1.2.a). En ambos casos se presenta una imagen bovina relacionada con el *marzeah*, por lo que, si los vv.17-19 están conectados con esta entidad, sería lógico incorporar también el v.16, donde aparece el mismo vocablo.

Otro problema al que debemos enfrentarnos es el de la datación del texto. Yee (1987:168) concebía la «imagen de Yahveh pastoreando y dando de comer al ganado» como «consecuente con el pensamiento posterior al exilio». Se apoyaba en el pasaje de Ez 34,13-15, en el que, como metáfora de la restauración, se presenta a Yahveh apacentando su rebaño en los montes de Israel. Wolff (1965:76), por el contrario, señala que el problema de la idolatría en Oseas pertenece a la primera etapa de su ministerio y, por otro lado, que no se mencionan los disturbios políticos posteriores a la muerte de Jeroboán (748 a.C.). Después, McLaughlin (2001:135) afirma que «nada en estos versículos requiere una fecha posterior a la época de Oseas, de modo que el pasaje se debe mantener intacto». En cualquier caso, parece que esta unidad responde al mensaje primigenio de Oseas, en el que se condena la idolatría de los israelitas (Sicre 2000:275ss.)⁶¹.

Este pasaje tiene un carácter religioso, que se manifiesta en la denuncia del profeta contra una serie de cultos: «Efraím está aliado con unos ídolos (חֲבֵרִי עֲצָבִים), déjale» (v.17) y «se avergonzarán de sus altares (וְיִבְשׁוּ מִזְבְּחֹתָם)» (v.19). Para algunos estudiosos los «ídolos» no son más que imágenes de Yahveh, a través de las que se establece una «relación mística» entre el idólatra y Dios, similar a la del marido y la mujer (Mal 2,14; cf. Harper 1905:264). Para otros, la idolatría es producto del abandono de Yahveh y del culto a divinidades paganas (Andersen – Freedman 1980:378), lo que se confirmaría en el propio c.4 del TM y en la lectura de las versiones: en el TM se dice «dejaron de guardar a Yahveh» (v.10) y «mi pueblo a sus leños consulta ... abandonando a su Dios» (v.12), en Tg. y en LXX el imperativo del v.17 se ha interpretado respectivamente como «ha abandonado Mi servicio (שָׁבַקוּ לַיהוָה)» y «ha establecido sus ídolos (ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα⁶²)». En cualquier caso, en esta época se cultivan tanto las prácticas idolátricas como las manifestaciones

(Harper 1905:262, Nwaoru 1999:69) y quien considera que sólo el v.18a y el v.19a pertenecen a Oseas y el resto es fruto de los redactores (Yee 1987:160ss. y 262ss.).

⁶¹ Sicre distingue entre idolatría cultural, que sería la que aquí aparece y que consiste en la adoración de los cultos de fertilidad, como la devoción a Ba‘al y a los becerros instalados por Jeroboán I (931 a.C.), y la idolatría política, que se trata de la alianza con Egipto y Asiria.

⁶² Uno de los sentidos de *skándalon* que enumera Stählin (*TDNT* s.v. “σκάνδαλον” B.II) es el de «causa de ruina», que en Os 4,17 se concreta en su interpretación como «ídolos» y es confirmado por Sof 1,3 en Symm (τὰ σκάνδαλα σὺν τοῖς ἀσεβέσι).

El verbo utilizado por LXX en el v.17 (ἔθηκεν) aparece en 2Re 17,29 conectado con los dioses extranjeros que colocaron los nuevos habitantes de Samaria después de la gran deportación: «Pero cada una de las naciones se hacía sus ídolos (θεοὺς αὐτῶν), que establecía (ἐθηκᾶν) en los edificios de las alturas que habían hecho los samaritanos...». Es llamativo que con ἔθηκᾶν interprete el hebreo נִיחָן (de נָחַן en *hif’il*), ya que en Os 4,17 encontramos la misma equivalencia (en distintos tiempos): ἔθηκεν / נִחָן. Así, a pesar de que el imperativo del TM se puede interpretar como una expresión de impotencia, igual que en 2Sam 16,11 y 2Re 23,18 (Alonso Schökel 1980:887), LXX va mucho más allá: «Ha establecido sus ídolos», es decir, «se ha colocado en el camino de la idolatría».

yahvistas-sincréticas, de manera que a veces los propios investigadores dudan en identificar una imagen con Yahveh, Ba'al o con algún otro dios. De una u otra forma, la idolatría es un hecho reprobable, que Yahveh censura a través de su profeta: «Con su plata y con su oro se han fabricado ídolos (עֲצָבִים) para que sean destruidos» (8,4; cf. 13,2). Quizá las representaciones bovinas, que trataremos a continuación, aclaren qué tipo de cultos se condenan. Con todo, ya podemos confirmar que estos versículos se originan en un contexto religioso, igual que las representaciones del *marzeah*.

Los autores que han advertido en Os 4,(16)17-19 la escena de un *marzeah* no siempre se apoyan en los mismos rasgos. Gangloff – Haelewyck (1995:375) se basan en «les trois termes que évoquent un cercle restreint d'individus (cf. חִבּוּר) étendus (cf. הִנְחָל) et s'adonnant à une sorte de banquet (cf. סִבּוּאָה)»; a esto añaden después: «l'idée d'une association regroupant l'élite d'Ephraïm que, étendue, se livre à des beuveries ...» (p.180). McLaughlin (2001:137), en cambio, considera errónea la interpretación del v.17b, «étendus», indicando que estar reclinado no es un elemento constitutivo del *marzeah*. Sus argumentos se ajustan a las características de la asociación en la literatura extra-bíblica: (1) un contexto religioso, (2) el consumo de alcohol en grandes cantidades y (3) una élite de individuos (142ss.). Las dos primeras particularidades se distinguen con facilidad, pero la última desconcierta al propio autor, ya que el texto se dirige a la totalidad de Efraím y de Israel como sinónimos del Reino Norte (McKeating 1971:102, Macintosh 1997:166)⁶³. McLaughlin (pp.143s.) salva el obstáculo afirmando que la construcción «Efraim se ha aliado / es compañero (חִבּוּר) de ídolos» se explicaría como «una referencia elíptica a un grupo identificable». Su punto de partida reside en la raíz *hbr*, que casi siempre se relaciona con algún tipo de asociación entre personas (Is 44,11). Además, lo vincula con «los miembros del *marzeah*» de los testimonios extra-bíblicos, en especial con una inscripción nabatea en la que se habla de unos «compañeros» (חִבְרוּהִי) de Obaidu (c.IV 2.1.1.). No obstante, debemos asumir que en los textos donde se menciona el *marzeah* no siempre aparecen todos sus componentes. En esta ocasión, advertimos claramente que nos encontramos ante un contexto cúltico, donde se presenta una imagen bovina de Israel, está presente la bebida y se observa una serie de sufijos femeninos que algunos han identificado con la referencia a una diosa.

a. «Pues como vaca rebelde se ha rebelado Israel⁶⁴, ¿ahora va a apacentarlos Yahveh como cordero en lugar espacioso?» (v.16). Barstad (1984:43) se sirve de este versículo para explicar el vocablo *prh* en Am 4,1 y afirma que se utiliza, como «infectiva profética» contra los apóstatas; por el mismo motivo, alude a Jr 2,24,

⁶³ En varias ocasiones Oseas presenta los pecados de Israel (al que llama Efraím; Os 5,13; 6,4; 8,14; 10,11; 12,1) frente a los de Judá, y Tg. interpreta Efraím como «la casa de Israel» (בֵּית יִשְׂרָאֵל).

⁶⁴ Mientras que LXX mantiene el juego de palabras (παρκατοστραφισα παρκατοστραφισεν), en Tg. se pierde: «Como un buey que se ha engordado y da patadas, se ha rebelado Israel por su gran riqueza» (en Dt 32,15 ya estaba recogida esta idea, cf. además TgAm 4,1 frente al TM, pues en Tg. se hace más explícita la denuncia). Lo mismo sucede en Vg: *Vacca lasciviens declinavit* (cf. Am 6,4, aquí se utiliza el mismo término para expresar la actitud de los asistentes a la reunión).

donde también predomina la polémica contra los cultos cananeos («Asna salvaje (פֶּרָה) avezada (לִמָּד) al desierto, por su deseo olfatea el viento, su celo ¿quién podrá contenerlo? Ninguno de los que la buscan deberá fatigarse, en su mes de celo la encontrarán»)⁶⁵.

En tiempos de Oseas la situación del Reino Norte era ya insostenible, sus habitantes «abandonaron así todos los mandatos de Yahveh, su Dios, y se fabricaron dos becerros (עֲגֻלִּים) de fundición, se fabricaron *'ašerás* y prosternándose ante todo el cortejo de los cielos sirvieron a Ba'al» (2Re 17,16)⁶⁶. El propio Oseas ataca, en varias ocasiones, al becerro de Samaria: «Rechazo tu becerro (עֲגֻלָּךְ), Samaria, se ha encendido mi ira contra ellos, ¿hasta cuándo no alcanzarán la purificación?, porque procede de Israel, un artífice lo hizo, no es un dios, por lo que astillas será el becerro de Samaria (עֲגֻל שִׁמְרוֹן)» (Os 8,5-6; cf. 13,2). Incluso ironiza con uno de los lugares donde estaban colocadas estas imágenes, *Bet-'El* 'casa del Dios'⁶⁷: «Los moradores de Samaria temen por las novillas (עֲגֻלוֹת) de *Bet'-awen* 'la casa de la maldad'» (10,5). Según vimos (c.III 1.1.2.a), las representaciones bovinas respondían a los ritos de fecundidad del Oriente Próximo: el toro simbolizaba a Yahveh o a Ba'al y la vaca a alguna divinidad femenina como la diosa Anat en la mitología ugarítica (*KTU* 1.5 V,18)⁶⁸ o, tal vez, la *'ašerah* de Kuntillet 'Ajrud (c.III 1.1.2. Excursus).

El v.16b entraña más dificultades, ya que los estudiosos no han llegado a un acuerdo en su interpretación. Algunos ven una imagen del "Yahveh pastor", que, debido a la conducta idólatra de su pueblo, se ve obligado a abandonarlo (Alonso Schökel – Sicre 1980:887, Yee 1987:168), pero otros evitan o niegan esta metáfora, porque perciben en el verbo *ra'ah* una connotación negativa: Yahveh intervendrá como agente de destrucción o sometimiento, igual que en Mi 5,5; Jr 2,16; 6,3; Sal 79,14 (Andersen – Freedman 1980:377)⁶⁹. En cualquier caso, resulta llamativo que se relacione a Yahveh apacentando a Efraím/Israel, como cordero en el pasto, con la imagen bovina típica de los cultos paganos o yahvistas-sincréticos.

⁶⁵ En Jr 31,18 se utiliza la misma idea: «... me has castigado y he sido castigado, como novillo no amaestrado (כְּעֵגֶל לֹא לָמַד)...». Andersen – Freedmann (1980:374) prefieren el versículo anterior (Jr 2,23) en el que se menciona a los Ba'ales.

⁶⁶ Isaías también se refiere a la creación de imágenes de animales representando, posiblemente, a divinidades (Is 2,20).

⁶⁷ En 1Re 12,28ss. se describe cómo el rey ordena la colocación de dos becerros en Israel, uno en Dan y otro en Bet-'El para que sus habitantes no tuvieran que peregrinar a Jerusalén.

⁶⁸ En *KTU* 1.13 se caracteriza a Anat como la novilla de Ba'al y en *KTU* 1.10-11 las imágenes bovinas de estos dioses también juegan un papel importante. El amor de la diosa por Ba'al llega incluso a compararse con el corazón de una vaca o una oveja por un ternero o un cordero respectivamente (*KTU* 1.6 II,28ss.). En la escena del banquete de *KTU* 1.4 VI,35ss. los dioses son representados como dioses-corderos, diosas-corderas, dioses-bueyes, diosas-vacas consumiendo vino y reses lechales (Del Olmo Lete 1981:206s.). Israel también es identificado con una «novilla» en Os 10,11; cf. Kraegelung Holt 1995:88s.

⁶⁹ Macintosh (1997:166s.) resume tres de las propuestas más habituales: (1) Dios no se ocupará de ellos por causa de su comportamiento (Rudolph), (2) Yahveh se presenta como un pastor que ya no tiene razones para apacentar a su rebaño (Weiser) y (3) se ha adaptado para Efraím la imagen de José como el toro primogénito de Dt 33,17 (Qyl).

b. «Se acaba su bebida». En la expresión *sar sob'am* podemos reconocer otra de las características propias del *marzeah*, que aparecen en los testimonios del Oriente Próximo Antiguo, Amós y Jeremías: el consumo de alcohol. El empleo del término *sobe'* indica, además, que, según es habitual en este tipo de reuniones, resulta una ingestión sin medida, que llega hasta la embriaguez⁷⁰ e, incluso, si se tercia, a la pérdida del conocimiento. Algunos autores han propuesto que la bebida que se esconde tras *sobe'* es la cerveza (Andersen – Freedman 1980:378)⁷¹, pero según el v.11 es probable que fuera el vino («fornicación, vino y mosto (וַיִּין וְתִירוֹשׁ) quitan el seso»), cuya importancia en tales ceremonias está bien atestiguada. Hay quien, apoyándose en el consumo de alcohol en grandes cantidades y en la denuncia profética contra Israel, ha conectado este versículo con Is 28,7-8 (McKeating 1971:102, Andersen – Freedman 1980:378): «También éstos por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando. Sacerdote y profeta se tambalean por el licor, están trastornados por el vino, andan tropezando por el licor, se equivocan (lit. 'se tambalean') en la visión, titubean (al pronunciar) el fallo. Incluso todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin [que quede] sitio» (c.III 1.3.3.). Es posible, entonces, que el profeta esté atacando, si no el *marzeah*, al menos, alguna celebración donde el licor juega un papel importante; de hecho, la mayoría de las versiones nos han transmitido una imagen convivial al entender *sob'am* como «banquete» (Symm, Aq: συμποσιον, Vg: *convivium*, Tg: שִׁדְיָאן)⁷². McLaughlin (2001:144) propone que la lectura en Aq. «líderes del banquete» (ἄρχων συμποσίτου αὐτῶν, cf. Tg: שִׁדְיָאן שִׁדְיָאן) responde al συμποσίαρχος, equivalente al רב מרזחא, encontrado en una inscripción bilingüe de Palmira (que veremos en el siguiente capítulo). No obstante, debemos tener en cuenta que en LXX no se menciona banquete ninguno y que es una interpretación muy posterior, quizá producto de las inquietudes de la época.

c. Sufijos femeninos: «Sus protectores [de ella] (מְגִנֶּיהָ)... la (אִוְתָהּ) envolverá un viento en sus alas [de ella] (בְּכַנְפֶּיהָ)». Los sufijos femeninos han ocasionado bastantes dificultades, de manera que en la mayoría de los casos no se acepta una hipótesis sin expresar las correspondientes reservas. Aunque algunos autores modificaron los sufijos al considerar que se trataba de una corrupción textual, otros ofrecieron una explicación que mantenía el TM tal y como hoy lo conocemos. Así lo habitual ha

⁷⁰ Zolli (s.v. «סִבָּא») recoge dos significados básicos: (1) «potus, liquor generosus, inebrians» y (2) «compotatio» o «ebrietas» para el caso de Os 4,18. En el TM encontramos esta raíz con ese doble sentido: «Venid que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar (וַיִּסְבְּאוּ) de licor» (Is 56,12); «No estés con los bebedores de vino (וַיִּסְבְּאוּ-וַיִּין)», pues bebedor (סִבָּא)...» (Prov 23,20s; cf. Dt 21,20; Ez 23,42); «... de su embriaguez empapados (וַיִּסְבְּאוּ)» (Nah 1,10); «... tu bebida se ha adulterado con agua (וַיִּסְבְּאוּ)» (Is 1,22).

⁷¹ Targarona Borrás (s.v. «סִבָּא») recoge entre los posibles significados el de «cerveza de trigo».

⁷² Tg. endurece la crítica social: «Sus líderes han multiplicado sus fiestas por la opresión». LXX presenta una lectura difícil: «Ha elegido a los cananeos» (ἡρέτισεν Χαναναίους), que según Harper (1905:262s.) equivaldría a בָּחַר בְּכַנְפֶּיהָ y ἡρέτισεν sería una lectura errónea de ἡρέθισε (*provocavit* en Jerónimo). En cualquier caso, es posible que LXX haya recogido lo que en ese momento se entendió: que el pueblo había optado por los «cultos» cananeos, sin que por ello fuera una lectura errónea. Más sobre esta cuestión en Harper 1905:262s., Zolli 1938:175, Wolff 1965:89, Macintosh 1997:172s., McLaughlin 2001:144.

sido, en primer lugar, rechazar como antecedente de los pronombres femeninos el término *ruah* ‘viento’, ya que, pese a poseer los dos géneros, aparece con un verbo en masculino (como en el v.12⁷³) frente al femenino de *kʿnafeyah*; en segundo, identificar con estos pronombres al pueblo de Israel, representado bien por una vaca rebelde o por la mujer adúltera de Os 1-3 (Harper 1905:263, Macintosh 1997:170,173 o Yee 1987:265 entre otros). Sin embargo, Emmerson (1974:493) subraya la dificultad de inclinarse por esta interpretación cuando en el TM aparecen también sufijos masculinos referidos a Israel; entonces, propone que las formas femeninas aluden a una diosa anónima con alas/mantos (pp.495s.)⁷⁴. Después Gangloff – Haelewyck (1995:378ss.) consideran posibles las dos acepciones de *kanaf* (‘ala’ / ‘manto’) y, además, advierten la mención de un instrumental bélico «escudos». A partir de aquí deducen que se trata de la diosa Anat, caracterizada según las representaciones artísticas por estos elementos⁷⁵. McLaughlin (2001:140) también confirma esta identidad, pero en este caso, con el apoyo de la literatura ugarítica, en la que Anat está relacionada con los rasgos citados⁷⁶.

DIOSAS ALADAS Y ARMADAS



Estela de Anat en Ugarit
(en Wyatt 1984:328)



Relieve de marfil de la base de un mueble
Ugarit-Ras Shamra, 1550-1200/1150 a.C.
(en Pope 1977:XI)

⁷³ Alonso Schökel – Sicre (1980:887) lo relacionan, además de con este versículo, con las «alas del águila» del Señor que intervinieron en la liberación de Egipto (Éx 19,4).

⁷⁴ El significado frecuente de *kanaf* es el de «ala», sin embargo, también se contempla el de «manto», de modo que es posible que el profeta utilice el término de forma irónica para indicar distintos aspectos de los cultos idólatras de fertilidad; cf. Emmerson, p.496.

⁷⁵ Años antes, Andersen – Freedman (1980:376) ya habían observado que se trataba de esta diosa. Barrelet (1955:222ss.) realizó un estudio sobre la iconografía de la diosa Anat, en el que se pueden apreciar las distintas caracterizaciones (Anat desnuda, con armas, alada, acompañada de animales o elementos de la naturaleza) y Wyatt (1984:328) se ocupó de una estela de Ugarit donde aparece la diosa Anat armada (que vemos entre las representaciones recogidas).

⁷⁶ La diosa aparece en la batalla (KTU 1.3 II,3-III,2), con sus alas (KTU 1.10 II,10s.), volando con halcones (KTU 1.13,8; 1.18 IV,20s.31s.) o identificada con un pájaro (KTU 1.108,8s.).

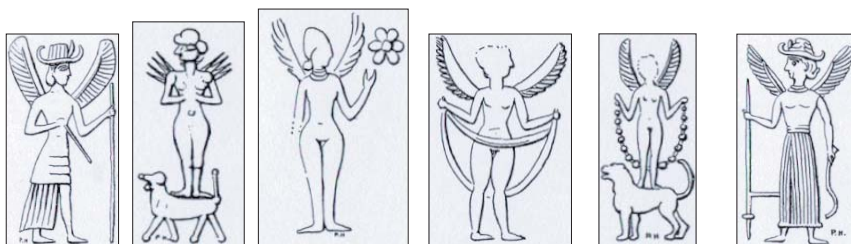


Detalles de un cilindro asirio



Diosa desnuda alada

(en Barrelet 1955:258)



Detalles de los cilindros sirios (en Barrelet 1955:240s.)

Gangloff – Haelewyck (pp.375ss.) todavía van más lejos cuando intuyen que la escena es propia de un *marzeah* al comparar los vv.17-19 con Am 6,4-7, Jr 16,1-9 y otros pasajes de Ugarit donde Anat u otros dioses actúan de anfitriones (KTU 4.642; 1.114; PRU III 88; III 130). Afirman que, igual que en Ez 8,7-13 e Is 28,7-8 se observan características de esta institución sin mencionarse el término (cf. Ackerman 1989 y Pope 1979-1980a respectivamente), también aquí se puede esconder este tipo de representación simpótica: (a) una asociación de la élite de Efraím, (b) el papel de la embriaguez, (c) el patronazgo de Anat bien en su forma alada o envuelta en un manto y con un motivo bélico (el escudo). Así pues, llegan a la conclusión de que Os 4,17-19 «recèlent une attaque larvée contre le culte de cette déesse» (p.380). Del mismo modo, McLaughlin (2001:137ss.) se apoya en estos tres elementos para constatar la presencia de tal entidad en los versículos y señala que Oseas desapruueba el *marzeah*, no por motivos de injusticia social, como en Am 6, sino que «his primary objection is to this *marzeah*'s connection with deities other than Yahweh, in keeping with his general attitude towards what he considers idolatry» (p.146).

A pesar de que tanto Gangloff – Haelewyck como McLaughlin han aportado argumentos en favor de la existencia de un *marzeah* en Os 4, no debemos obviar que se trata de una hipótesis sin confirmar, ya que los datos no son en absoluto irrefutables: (1) no aparece el nombre de ninguna diosa, por lo que los sufijos pueden referirse simplemente al pueblo de Israel, (2) en otros textos los personajes aparecen en un estado de embriaguez y no por ello participan en un *marzeah*, (3) no sabemos con seguridad si el profeta se dirige a la clase sacerdotal o a la gente que imita a una

élite o incluso a ambas, etc. En conclusión, no debemos rechazar la hipótesis del *marzeah*, pero tampoco aceptarla sin reservas, pues es posible que simplemente se estén denunciando cultos idolátricos de otra índole.

1.2.2. Os 9,1-7. Una sugerencia de Peckham (1987) sobre el *marzeah* (§ 14)

En un trabajo sobre los puntos de contacto entre la religiosidad fenicia y la israelita, Peckham (1987:83s. y 94s.) aborda el tema del *marzeah*, incluyendo el pasaje de Os 9,1-7 junto a los habituales testimonios de Am 6 y Jr 16 (p.94n.55 y p.95n.59). El estudio de Peckham no es, en modo alguno, una propuesta como las que hasta ahora hemos analizado, sino un simple apunte, que años después ha movido a McLaughlin (2001:146ss.) a tratar de averiguar si en realidad se esconde aquí el escenario de tal institución. La mayoría de los autores centran las palabras del profeta en torno a una fiesta otoñal relacionada con la fertilidad, cuya descripción se desarrolla entre los vv.1-9. Estos límites oraculares están basados en la contraposición entre las palabras del profeta (vv.1-9) y el discurso divino (cc.8 y 9,10ss; cf. Harper 1905:326ss., Wolff 1965:192ss., Rudolph 1966:170ss., Alonso Schökel – Sircé 1980:900ss., Andersen – Freedman 1980:514ss., Deissler, 1981:40ss., Jeremias 1983:112ss., Limburg 1988:31ss., Landy 1995:111ss., Macintosh 1997:335ss., etc.). A su vez, lo frecuente ha sido dividir el texto entre los versículos relativos a la celebración y su desarrollo (vv.1-6/7) y los que aluden al falso profeta y al castigo divino (vv.7/8-9). En este apartado nos interesan, como es de suponer, los primeros versículos (vv.1-7), citados por Peckham con relación al *marzeah*.

¹No te alegres Israel, no te regocijes como las naciones, pues te has prostituido [abandonando] a tu dios, has amado el salario de prostituta⁷⁷ sobre todas las eras de grano. ²La era y el lagar no los sustentarán⁷⁸ y el mosto le⁷⁹ fallará. ³No habitarán en la tierra de Yahveh, sino que Efraím volverá a Egipto y en Asiria comerán manjar impuro. ⁴No harán libaciones de vino para Yahveh ni le ofrecerán sus sacrificios; como pan de enlutados será para ellos, todo el que lo coma se contaminará, porque su pan servirá (sólo) para su sustento⁸⁰, no entrará en la casa de Yahveh. ⁵¿Qué vas a hacer el día de la solemnidad y en el día de la fiesta de Yahveh? ⁶Pues si se escapan⁸¹ de la ruina, Egipto los recogerá, Menfis los sepultará; ortigas heredarán

⁷⁷ 'Etnan hace referencia al salario de la prostituta (Dt 23,19: 'etnan zonah). En las trads. se observa una dimensión religioso-idolátrica (los israelitas se entregan a dioses paganos), aunque no falta quien prefiere un sentido más mundano: «Vendiste tu amor...» (Alonso Schökel – Sircé 1980:900).

⁷⁸ En el pasaje de Os 4,16, que vimos antes, aparece este verbo con el sentido de pastorear: «Ahora va a apacentarlos (יָרֵעַם) Yahveh...».

⁷⁹ Llama la atención que frente a una serie de masc. (en 2ª pers. masc. sing. o 3ª pers. masc. pl.) aparezca un pronombre fem. (הָ), que habitualmente se ha identificado con alguna imagen de Israel.

⁸⁰ Lit: «Porque su pan para su vida / persona / apetito» con el sentido de que sólo les servirá para alimentarse, no para hacer ofrenda a Yahveh (Alonso Schökel – Sircé 1980: «Su pan les quitará el hambre, pero no entrará en la casa del Señor»).

⁸¹ Lit: «He aquí que se han marchado (כִּי־הֵנָּה הֹלְכִי)». La mayoría de autores lo traducen así, aceptando el tiempo pasado; sin embargo, preferimos seguir a Alonso Schökel – Sircé 1980 y a McLaughlin 2001.

sus objetos preciosos de plata⁸², cardos habrá en sus tiendas. ^{7a}Han llegado los días de la cuenta, han llegado los días de la paga⁸³. (Os 9,1-7a)

Llama la atención que Peckham mencione primero los vv.1-7 como testimonio de un *marzeah* (p.94n.55) y que poco después se ocupe exclusivamente de los vv.1-6 (p.95n.59). Es posible, entonces, que haya entendido la sección hasta el v.7, pero la referencia al *marzeah* sólo hasta el v.6. Lo cierto es que los investigadores no han llegado a un acuerdo a la hora de acotarla. En nuestro caso hemos optado por situar su límite en el v.7a, apoyándonos en que (a) la nueva unidad podría comenzar en 7b según la estructura del texto («Que se entere Israel»; cf. Andersen – Freedman 1980:517), como han entendido las versiones⁸⁴, y (b) a nivel de contenido se opone «el día de la solemnidad» y «el día de la fiesta» (v.5) a «los días de la cuenta» y «los días de la paga» (v.7), como en otros ejemplos de la época, donde el día de la fiesta del Señor se convertirá en un día de dolor (Am 5,18.20; Cf. Am 6,3; 8,10).

Las palabras del profeta se sitúan en un periodo anterior a la consolidación en el trono de Oseas, último rey de Israel (731 a.C.) y, probablemente, en algún lugar representativo del Reino Norte como Betel, Gilgal, Siló o Samaria (Macintosh 1997:335; cf. Sicre 2000:275). La mayoría de los autores no dudan en identificar el motivo de la reunión como una/la fiesta agrícola otoñal, que Peckham (pp.83, 94s. nn.55-59) cataloga de *simposium* y que describe como un festival de duelo por los difuntos, caracterizado por el consumo del vino y por otras peculiaridades presentes en los «*simposia* de Jerusalén y Samaria» (Am 6,1-7; Jr 16,5-9) y en los testimonios fenicios (una copa de bronce de Sidón y las inscripciones fenicias de Marsella y de Atenas, que estudiaremos en el siguiente capítulo). Sin embargo, como señala McLaughlin (2001:150), «no hay evidencia de una conexión funeraria para los primeros *marzeahs* y vínculos mínimos con los de después» ni, por otro lado, las prácticas indicadas por Peckham no pertenecen a la época de Oseas⁸⁵. McLaughlin añade que el «pan de enlutados» y la mención del enterramiento no reflejan más que «la forma de juicio contra las naciones», que nosotros ampliamos hasta «los días de la cuenta ... los días de la paga» (v.7a): el día de la fiesta de Yahveh los israelitas estarán en Asiria o en Egipto y los alimentos no servirán como ofrenda para el Señor, sino para su propio sustento; del mismo modo, se contaminarán como el que come el pan de duelo o el que se lo ofrece a los difuntos. No obstante, aunque no compartimos las

⁸² Lit: «Objeto precioso perteneciente a / de su plata». Esta expresión entraña una gran dificultad que ha llevado a los investigadores a proponer distintas alternativas, pero preferimos mantener el TM tal y como nos ha llegado, ya que es posible ofrecer una lectura sin que se desvirtúen los vocablos existentes: «Objeto precioso» y «plata».

⁸³ Tg. añade «por sus pecados»; cf. Cathcart – Gordon 1989:48.

⁸⁴ «E Israel estará afligido como el profeta que...» (LXX, καὶ κακωθήσεται Ἰσραὴλ ὥστε ὁ προφήτης...) / *Scitote Israhel stultum prophetam...* (Vg.), «Sabrá la casa de Israel que...» (Tg., ידעון דבית ישראל דחור).

⁸⁵ Las inscripciones fenicias son de los ss.IV – III a.C. y el texto de Jr 16 se sitúa entre los ss.VII – VI a.C.; sólo los pasajes de Amós serían de época de Oseas, pero en ellos no aparece una dimensión fúnebre, como tampoco en Os 4,16ss.

ideas de Peckham sobre el *marzeah*, los cultos fúnebres y su conexión con Os 9,1-7, no hay que descartar este pasaje como testimonio de la institución antes de analizar su contexto y la función del vino.

a. El escenario del pasaje: «El día de la solemnidad (מוֹעֵד) ... el día de la fiesta (אֵד) de Yahveh» (v.1). *Mo'ed* y *hag* son dos términos que se utilizan para señalar una serie de celebraciones: *mo'ed* se refiere a la «cita» establecida por Dios para que se congreguen los israelitas en un tiempo y un lugar concretos (p.e., Éx 25,22; Nm 1,1; 9,2s; Lv 23,2) y *hag* alude a las grandes fiestas de peregrinación basadas en el ciclo anual agrícola: Ázimos (*Pesah*⁸⁶), Semanas (*Šabu'ot*⁸⁷) y Cabañas (*Sukkot*⁸⁸). Como los vocablos aparecen en paralelismo, el profeta debió referirse a una de estas tres fiestas agrícolas convocadas por Yahveh y no a dos acontecimientos distintos⁸⁹. La expresión *hag-Yahveh* puede ofrecernos una pista, ya que viene a designar la fiesta de *Sukkot* por ser la celebración principal en honor del Señor (Jue 21,19; 1Sam 1,3.21; cf. Lv 23,39; Dt 16,13-14), llamada por ello «la fiesta» (1Re 8,2.65; 12,32; 2Cr 5,3; 7,8; Ez 45,25; Neh 8,14)⁹⁰. Esta festividad agrícola, situada al final del verano y del ciclo anual, no era la manifestación de un grupo exclusivo, como sucedía en el *marzeah*, sino un acontecimiento colectivo, en que el pueblo disfrutaba de los productos de la tierra; por tanto, la mención de *mo'ed* y *hag* nos llevaría a rechazar la presencia de una asociación elitista. A pesar de la opinión de Peckham (p.95n.58) que vincula el *marzeah* con la Pascua al considerar que Amós nombra estas tres fiestas (en 5,21; 7,1-6; 8,10) y que en ambos casos tiene un papel fundamental el consumo de cabezas de ganado (citando el pasaje de Am 6,4), nosotros no aceptamos su propuesta, ya que no existe ningún ejemplo donde la ingestión de carne establezca un nexo entre las dos celebraciones. Mucho más difícil todavía es constituir un vínculo entre el *marzeah* y las Cabañas, ya que o bien Oseas no alude a esta fiesta o no se refiere a la institución simpótica.

⁸⁶ Tras la denominación de *Pesah* se escoden al menos dos fiestas en su origen distintas: (1) la fiesta de *Pesah* propiamente: una celebración de pastores en la primavera, donde se sacrificaba un animal joven para propiciar la fertilidad del ganado y (2) la fiesta de los Ázimos (*hag ha-Mazzot*), que representaba la celebración de la primera cosecha del año. Históricamente se la conocería después por relacionarse con la salida de Egipto de los israelitas (Éx 23,14s; 34,18; Lv 23,5-8; Dt 16,1-8); cf. Kanof *EJ* s.v. “Passover” y Avril – De la Maisonneuve 2001:19ss.

⁸⁷ Se celebra a los cincuenta días de *Pesah* (Lv 23,15s.), es decir, al comienzo del verano y los primeros frutos, con la última siega: la cosecha de trigo (Éx 23,16; Lv 23,15ss; Dt 16,9ss.); cf. Jacobs *EJ* s.v. “Weeks” y De la Avril – Maisonneuve 2001:37ss.

⁸⁸ Se festeja al final del verano con motivo de la cosecha de los frutos y se la relaciona históricamente con las cabañas que construyeron los israelitas en el desierto (Éx 23,16; Lv 23,33-36.39-43; Dt 16,13-16); cf. Kanof *EJ* s.v. “Booths” y De la Avril – Maisonneuve 2001:47ss.

⁸⁹ En contra, Harper (1905:330) señala dos tipos de festejos: (1) el sábado y la luna nueva (*mo'ed*) y (2) la fiesta de otoño (*hag*).

⁹⁰ Puede crear cierta confusión el hecho de que a *Pesah* se la denomine en algún caso «la fiesta» (Ez 45,23) o «la fiesta para Yahveh» (Éx 12,14; 13,6); sin embargo, la celebración principal es *Sukkot*, posiblemente, la más antigua, presente ya en el calendario cananeo. Cf. Limburg 1988:31, Landy 1995:111s.

Este mismo versículo nos aporta otros datos que pueden determinar la dimensión de la fiesta: (1) los términos *smḥ* y *gyl* del v.1 «no te alegres, no te regocijes» «apuntan a celebraciones festivas de carácter colectivo» (Morla Asensio 1989:122) y (2) la expresión «como las naciones» equipararía el proceder del pueblo de Israel en su conjunto con el de las «naciones gentiles». Además, la mención de «Efraím» (v.3) tampoco apunta a una élite, sino a un colectivo, pues el profeta en varias ocasiones presenta los pecados y los castigos de Judá frente a los de Efraím / Israel (Os 5,13; 6,4; 8,14; 10,11; 12,1). Por tanto, las palabras del profeta no se dirigen contra un grupo, sino contra todo el Reino Norte, lo que indica que no se cumple una de las características principales del *marzeah*: la participación exclusiva de cierta clase social.

b. La dimensión religiosa. Varios son los rasgos que muestran un contexto cúllico relacionado, sobre todo, con los ritos agrícolas de fertilidad. De nuevo, no podemos obviar los términos *smḥ* y *gyl* que, además de aludir a «celebraciones colectivas», se han vinculado a los cultos idolátricos, generalmente cananeos (Andersen – Freedman 1980:522; cf. Rudolph 1966:171), o a los cultos sincréticos (Morla Asensio 1989:122; cf. Macintosh 1997:338). En numerosas ocasiones los autores unifican unos y otros, como McLaughlin (2001:153s.), que aprecia las dos posibilidades: (1) existen elementos no yahvistas que relacionan *gyl* con las prácticas cananeas (cf. Os 10,5), pero, por el contrario, (2) Israel se asocia en el v.1 con la comunidad cúllica de Yavheh, mencionado cuatro veces en los vv.3-5. Así afirma que el profeta denuncia algún tipo de hábitos con los que se festeja el final del ciclo agrícola, pero que resultan bastante cuestionables para la religiosidad de Oseas.

Otras de las expresiones propias de un ambiente cúllico son «te has prostituido [abandonando] a tu dios, has amado el salario de prostituta» (v.1). Nos encontramos con el problema de si el profeta utiliza estas palabras para referirse a la práctica idolátrica de los israelitas o si realmente se denuncia una actividad sexual (como en Os 4,16). Sin embargo, aunque se pudiera ver una alusión a ciertas conductas sexuales, no sería posible desligar la «prostitución» de la idolatría: los israelitas se entregan a otras divinidades apartándose de su dios (cf. Os 4,10-15.18; 5,3-4). Ciertos autores (p.e., Macintosh 1997:338) relacionan el tema de la prostitución con la infidelidad del pueblo yahvista entregado a los Ba'ales. Ésta se manifiesta en la imagen de la esposa infiel: «Pues su madre se prostituyó...: “Me iré tras mis amantes [los Ba'ales, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas]» (Os 2,7; cf. 2,10.14). Al mismo tiempo, se plantean si tras «sobre todas las eras de grano» (v.1) se advierte una cierta implicación sexual, conectada con ritos propios de la fiesta de la cosecha, como podría deducirse de Rt 3 o Jue 21 (Andersen – Freedman 1980:523; Macintosh 1997:338s.). No obstante, no poseemos datos suficientes para admitir sin reservas este tipo de cultos.

Con todo, no hay duda de que Os 9,1-7a se desarrolla en un contexto religioso, ya que, junto a los ritos habituales de esta esfera, como son las «libaciones» y los «sacrificios» (v.4; cf., p.e., 1Sam 1,24; 10,3), encontramos la expresión «objetos

preciosos de plata», que relaciona el pasaje con instrumentos de culto y la consecuente ruina israelita: «Con su plata y con su oro se han fabricado ídolos (עֲצָבִים) para que sean destruidos» (8,4; cf. 2,10; 13,2).

c. El consumo de alcohol: «El mosto» (v.2) / «libaciones de vino» (v.4). Los términos «mosto» y «vino» podrían manifestar otra de las particularidades sobresalientes del *marzeah*: la ingesta de alcohol en grandes cantidades. Sin embargo no se determina cuánto vino se emplea, con lo que se nos priva de una información valiosa, y además los vocablos se presentan en dos contextos que no pertenecen a la órbita de la institución: (1) en el v.4 el vino se ofrece a la divinidad como un presente, mientras que en un *marzeah* se utiliza, sobre todo, para consumo humano; y (2) en el v.2 el mosto es un bien divino, asociado con frecuencia al grano y al aceite (Os 2,10), cuya producción se vincula directamente con la conducta del pueblo: si se le rinden los honores adecuados a Yahveh, la fecundidad de la tierra está asegurada⁹¹, pero si se abandona su culto, el Señor reclamará sus bienes (Os 2,11; cf. Dt 28,39). Ninguno de los dos casos responde, entonces, a la utilización de la bebida en el *marzeah*.

En definitiva, al igual que McLaughlin (2001:152), tampoco podemos admitir la sugerencia de Peckham, ya que el único rasgo del texto propio del *marzeah* es que los acontecimientos se desarrollan en la esfera de la religiosidad. Por lo demás, ni se distingue un grupo particular que conforme la institución ni tampoco el consumo de vino aporta datos significativos, pues son múltiples las celebraciones de las que formaba parte. Asimismo, la información que el profeta nos proporciona apunta a una fiesta de recolección en la que participa Israel en su conjunto.

1.2.3. Una última reflexión

Del análisis de Os 4,16-19 y 9,1-7a se puede deducir que existen numerosas dificultades para admitirlos entre los testimonios del *marzeah*, en especial el último caso. La única característica que cumple Os 9,1-7a es que los acontecimientos se desarrollan en un contexto religioso. El problema es que el ambiente descrito encaja a la perfección con la fiesta de la cosecha y, por tanto, representaría un acto colectivo frente a la exclusividad del *marzeah*. En cuanto a Os 4,16-19 debemos ser más flexibles, ya que si no queda excesivamente claro si el profeta se refiere a la institución convival, al menos hay elementos que pueden apuntar a ella: el contexto religioso, la ingesta de grandes cantidades de alcohol, la posible referencia a una diosa patrona del acto y tal vez la presencia de un «grupo identificable» (cf. McLaughlin 2001:143s.). Así pues, admitimos la posibilidad de que en este caso el profeta denuncie la conducta de los participantes en el *marzeah*, frente a Os 9, donde resulta evidente que es otro el tipo de festejo al que se alude.

⁹¹ Con el mismo sentido se halla la expresión «la era... el lagar», conectada también con la fertilidad de los campos por voluntad divina (Dt 15,14; 16,13; 2Re 6,17); cf. Andersen – Freedman 1980:524, Macintosh 1997:341.

Por último, sólo nos queda justificar por qué se rechazó Os 7,3-7 desde el primer momento que abordamos los textos de este profeta. Andersen – Freedman (1980:562) citan el pasaje para iluminar Am 6,4-7, pero no analizan ninguna característica potencial del *marzeah* presente en el texto, como la referencia al vino («el ardor del vino», v.5) o la mención de una élite («rey», «príncipes», «jueces», vv.3.5.7). La respuesta reside en que la celebración consiste en la fiesta por la onomástica del rey, su subida al trono o algún otro acontecimiento («en el día de nuestro rey», v.5), que se aprovecha para provocar «la muerte del rey por vino envenenado» según McLaughlin (2001:129). Por otro lado, tampoco poseemos datos de que los hechos tengan lugar en un contexto religioso como sucedía con Os 4,16-19 y 9,1-7a.

1.3. MARZEAH EN ISAÍAS

Cuatro son los textos que los autores han sugerido como testimonios del *marzeah* en el libro de Isaías. Tres de ellos pertenecen al profeta o a un autor cercano a su época (Is 5,11-13; 28,1-4; 7-8) y el cuarto a la obra conocida como Tritoisaías (Is 56,9-57,13). Su análisis resulta más complicado que el de los otros profetas debido, en primer lugar, a que varios comentaristas se ocupan de tratar el tema del *marzeah* en un mismo fragmento y, en segundo, porque otros autores utilizan el texto como una simple referencia para aclarar otro pasaje. Así, Is 5,11-13 ha sido propuesto como escena de *marzeah* por McLaughlin (2001) y, del mismo modo, Is 28,1-4 por Asen (1996). En cambio, el tratamiento de Is 28,7ss. ha evolucionado desde un breve apunte de Pope (1972 = 1977 = 1981) hasta el detallado estudio de McLaughlin (2001) sobre la institución. Por último, Is 56,9-57,13 se queda en una simple referencia de Jackson (1974), ya que McLaughlin (2001) encuentra argumentos para rechazarlo como testimonio. Además, hay una quinta cita, Is 65,4, sugerida por Heider (1985:389), que McLaughlin (2001:154n.1), apoyándose en la ausencia de alcohol y de una élite, ni siquiera se ha detenido a considerar y que en nuestro caso abordaremos en las últimas reflexiones.

1.3.1. Is 5,11-13. La propuesta de McLaughlin 2001 (§ 15)

El primer estudio de Is 5,11-13 relacionado con el *marzeah*, se lo debemos a McLaughlin (2001:155ss.), que se basa en la propuesta de Fey (1963:10ss.) consistente en hacer depender este pasaje, tanto a nivel de contenido como formal, de uno de los dos textos bíblicos donde aparece el término: Am 6,3-7. En el libro que nos ha llegado, Is 5,11-13 pertenece a la serie de «ayes» (vv.8-24/25), que aparecen a continuación de la famosa «parábola de la viña» (5,1-7). En concreto, los versículos que nos interesan, 11-13, corresponden a la primera sección del segundo de los oráculos (11-17). En ellos el profeta denuncia la vida relajada de los que participan en banquetes, olvidando las obras de Dios, y les anuncia el inminente castigo con el exilio.

¹¹Ay de los que madrugan temprano en la mañana persiguiendo el licor, los que se demoran hasta el crepúsculo calentándolos el vino. ¹²Sus fiestas se componen

de laúd y lira⁹², tambor y flauta y de vino⁹³, pero no tienen en consideración la obra de Yahveh ni observan la acción de sus manos. ¹³Por eso, mi pueblo marchará desterrado, carente de sabiduría, su nobleza estará muerta de hambre y su multitud quedará abrasada por la sed. (Is 5,11-13)

Antes de comenzar a analizar los elementos del oráculo que podrían aludir a un *marzeah*, debemos abordar tres cuestiones. La primera consiste en la división interna de esta unidad, la segunda en averiguar contra quién se dirigen las palabras del profeta y la última en poner de manifiesto su dependencia o no del texto de Am 6. Son importantes porque afectan directamente a la concepción de este pasaje como la imagen de un *marzeah*.

No suele haber discrepancias en los límites del segundo oráculo, que se sitúan entre el *hoy* del v.11 y el final del v.17, iniciando con otro *hoy* la nueva sección (v.18). Sin embargo, no todos coinciden en la estructura del propio oráculo. En general, las propuestas más seguidas son dos: (1) dividirlo entre los vv.11-13 y 14-17⁹⁴ o (2) mantener unidos los vv.13-14, alcanzando soluciones diversas⁹⁵. Esta última alternativa se basa en la llamativa repetición de *laken* en ambos versículos⁹⁶. No obstante, McLaughlin (2001:157) considera que tiene más importancia el cambio de segunda persona masculina del v.13 (referido al «pueblo») a tercera persona femenina singular del v.14 (14a-b referido al Š^e’ol y 14c-d a Jerusalén) que la reiteración del adverbio. Así, llega a la conclusión de que, a pesar de la posibilidad de un doble anuncio del juicio (cf., p.e., Alonso Schökel – Sicre 1980:136), estos versículos se deben separar. Otro punto más en el que se apoya McLaughlin es en el análisis de Chisholm (1986:52), el cual observa dos patrones quiásticos bien acotados en el oráculo: el primero entre los vv.11-13 y el segundo entre los vv.14-17. Por tanto, sus razones para aislar los vv.11-13 resultan mucho más convincentes que las de Fey (1963), basadas en hacer depender la estructura de este texto de Am 6,1-7.

El segundo de los problemas, relativo al receptor del mensaje y a su contexto, tampoco tiene una solución fácil. La mayoría de los comentaristas coinciden en que estas palabras se dirigen a los habitantes de Judá⁹⁷ e, incluso, hay quien los data de

⁹² Se traduce *kinnor* por ‘laúd’ y *nebel* por ‘lira’ para mantener la diferencia entre los dos instrumentos, pero parece que eran dos tipos de liras distintas. Las versiones también mantienen dos términos: κιθάρα καὶ ψαλτηρίου (LXX) / *cithara et lyra* (Vg.); cf. c.I.2.1.d.

⁹³ Ginsberg (1950:52) omite «vino» porque lo considera un añadido al ser hipermétrico (cf. Fohrer 1960). Las versiones lo siguen presentando.

⁹⁴ P.e., Gray, Fohrer, Wildberger, etc. Sicre (1984:219n.96) ofrece un resumen de las posturas de los autores, donde se observa que ésta es la más generalizada.

⁹⁵ P.e., Kissane (1960:57s.) observa una subunidad entre los vv.11-12 («the luxury of the rulers») y otra entre los vv.13-14 («the punishment of the frivolous rulers») y relega los vv.15-17 a versos fuera de lugar o incluso adiciones. Bartelt (1996:36s.,54) y Korpel (1996:58ss.) entienden los vv.13-14 como una estrofa aparte dentro del oráculo.

⁹⁶ LXX convierte el segundo *laken* en la conjunción *kai*. Gray (1912:92) sugirió la posibilidad de que un versículo que comenzaba por *hoy* se hubiera perdido.

⁹⁷ Otros consideran que la descripción se refiere tanto a Israel como a Judá (Watts1985:63) o incluso a Israel en el sentido más amplio (Seitz 1993:50)

tiempos en que todavía no se había producido la deportación de Israel (Alonso Schökel – Sicre 1980:102s.,113, Watts 1985:63, Blenkinsopp 2000:211s.). Lo cierto es que el oráculo no aporta ningún dato específico que nos pueda orientar en estas cuestiones y, aunque podamos intuir, por la propia predicación del profeta, que dirigió este oráculo contra los habitantes del Reino Sur, es difícil saber si fue antes o después del exilio. McLaughlin, de hecho, obvia por completo el tema de la datación y asume este origen; sin embargo, tiene en cuenta la propuesta de Sweeney (1996:130s.), consistente en que el profeta se dirige a los del Sur, pero describe la situación de los habitantes del Reino Norte, incrementando, de este modo, las conexiones con Am 6,7 y Os 4,16-19. En nuestro caso, así como en el de McLaughlin, la explicación de Sweeney tampoco nos parece concluyente y preferimos situar la audiencia de Isaías en el Sur; sobre todo, cuando sabemos que la profecía de Amós fue conocida en Judá y que las relaciones entre los textos pueden ser producto de otras circunstancias. En definitiva, nos interesa la datación del oráculo y en especial su ámbito geográfico porque, de confirmarse la descripción de un *marzeah*, podríamos estar ante el primer documento de este territorio que, bien anterior o posterior al exilio samaritano, alude a esta institución.

La propuesta de McLaughlin de incluir Is 5,11-13 entre las escenas de un *marzeah* se apoyaba en el análisis de Fey (1963:12ss.), que lo vinculaba directamente con Am 6 por varios motivos: (a) los dos pasajes muestran una estructura de *hoy* (iniciando la acusación)... *laken* (para anunciar el castigo; cf. Gray 1912:88), (b) se presenta una extensa descripción de las acciones frente a una breve alusión sobre lo que no han hecho («sin que se duelan por la ruina de José» en Am 6,6 y «pero no tienen en consideración la obra de Yahveh ni observan la acción de sus manos» en Is 5,12), (c) alternan participios con formas conjugadas y (d) en ambos casos el castigo es el exilio. No obstante, han surgido objeciones a la exposición de Fey, como, p.e., la de Whedbee (1971:98ss.)⁹⁸ que señala que: (a) los hechos a los que Isaías se refiere son comunes en este tipo de acusaciones, del mismo modo que el uso de *laken* para anunciar un castigo (Is 5,24; Mi 2,3)⁹⁹, (b) también la alternancia entre participios y formas conjugadas son frecuentes en los «ayes», (c) es sospechoso que Fey asuma sin ninguna duda la unidad de Am 6,1-6, mucho más después de ver que no están ausentes las dificultades para acotar la sección, y (d) ambos profetas pudieron usar materiales tradicionales, como los relacionados con la sabiduría (p.e., sobre la embriaguez, que tantas veces aparece en Proverbios o en Qohelet), dejando también una marca personal (Amós habla de «la ruina de José» e Isaías manifiesta la ignorancia de su pueblo por la obra de Yahveh). Además, Davies (1981:38) observa que «mi pueblo» y «carente de conocimiento» están ausentes en el texto de Amós.

Con todo, McLaughlin (pp.160s.) considera que estas objeciones «no son concluyentes», de modo que vuelve a retomar la propuesta de Fey, con la que justifica

⁹⁸ McLaughlin (pp.160s.) afirma que la única objeción a la propuesta de Fey ha sido avanzada por Davies (1981:38), pero lo cierto es que Whedbee una década antes ya había manifestado las mismas reservas que Davies.

⁹⁹ Davies (1981:38) afirma que es común entre los profetas amenazar con el exilio y que, por tanto, no es un elemento significativo para justificar esta dependencia.

la dependencia de Is 5,11-13 de Am 6,1.3-7: (a) el desequilibrio entre la acusación y el juicio no tiene paralelo en otros «ayes», (b) la extensa exposición de las acciones acompañada de una breve manifestación sobre su inactividad resulta extraña en estos oráculos (sólo en Is 30,1-12; 31,1), (c) el juicio como revés irónico tampoco es un elemento necesario (está ausente en Is 5,22-24; 29,1-4; 31,1-3; Hab 2,12-13; sólo mínimamente presente en Is 29,15-21), (d) el uso de *glh* ‘ir al destierro’ en *qal* sólo aparece en estos pasajes (y en Is 24,11 y 49,24, que no son propiamente de Isaías) y, por último, (e) Fey (pp.14ss.) reconoce «mi pueblo» y «carente de conocimiento» como un desarrollo de Isaías, similar al de los «instrumentos musicales» de Am 6,5, convertidos aquí en «laúd y lira, de tambor y flauta». En cualquier caso, McLaughlin (p.161), a pesar de que admite que Am 6 es el antecedente de Is 5,11ss., manifiesta que Isaías «could have adapted his predecessor’s message to a similar yet distinct context», con lo que «that does not necessarily mean Isaiah was addressing members of a *marzeah*». Considera, entonces, que la confirmación de un *marzeah* en el texto de Isaías debe obedecer a las tres constantes que él establece desde el comienzo de su estudio: (1) el consumo de bebida en grandes cantidades, (2) la presencia de una clase social alta y (3) el contexto religioso.

Compartimos la idea de McLaughlin respecto a centrarnos en los componentes del texto, como se verá a continuación, pero no creemos en modo alguno que Is 5,11-13 deba entenderse como una adaptación del texto de Amós. En ese caso, Isaías debería haber conocido un texto similar al que hoy tenemos de Am 6,1-7, lo cual es bastante dudoso. Por otro lado, el consumo del vino y la ausencia de sabiduría son temas frecuentes en la literatura sapiencial y no sería extraño pensar en una fuente común de la que se servirían ambos profetas: «¿Para quién el ‘ay’ (אֵי)? ¿para quién el ‘oh’ (אֹה)? ... Para los que se detienen junto al vino (עַל-הַיַּיִן), para los que examinan mixturas (מִמְסַךְ)... tus ojos verán cosas extrañas y tu corazón dirá incoherencias...» (Prov 23,29-35; cf. Prov 20,1; 21,17; 23,20s; 31,4-6; Qo 10,16s; Eclo 19,2; 31,25-31)¹⁰⁰. Así pues, pensamos que, en principio, tanto Amós como Isaías se sirvieron de la tradición sapiencial, lo que no impide que un redactor posterior, una vez editado el texto más o menos definitivo de Am 6,1-7, siguiera este modelo¹⁰¹.

¹⁰⁰ Fichtner (1976:429ss.) estudia la relación entre los proverbios y la obra de Isaías: el profeta se distancia de la sabiduría en que no se debe buscar un conocimiento humano, sino de Dios, pues sólo Él es sabio, y, sin embargo, en su obra se localizan verdaderos proverbios, formados por metáforas, juegos de palabras y terminología propia de este campo. Gray (1912:92) también subraya que la falta de conocimiento de Dios les va a acarrear el exilio inminente; cf. Os 4,6; Am 6,7. Scott (IB 200) cita además Is 6,9-10; cf. Kissane 1960:57, Young 1965:211s., Watts 1985:61, Oswalt 1986:160, etc.

Curiosamente Tg. entiende esta sabiduría como el conocimiento de la Ley: «¹²Han celebrado sus banquetes..., pero no han tenido en consideración la Ley de Yahveh ni han atendido a la obra de su poder. ¹³Por eso ha sido desterrado mi pueblo, porque ha desconocido la Ley (אִרְיָה); así sus nobles han muerto de hambre y su multitud por la carestía de víveres y por la sed» (trad. Ribera Florit 1988).

¹⁰¹ En Tg. parece que han intuido una relación entre los dos textos, pues incluyen un elemento que encontrábamos en el TM de Amós (עַל-מִטּוֹת שֶׁן), pero que no aparecía en el TM de Isaías: la referencia a los «lechos» (מְרִשֵּׁי עַל שִׁיחָהוּ).

a. «Ay de los que madrugan temprano en la mañana persiguiendo el licor, los que se demoran hasta el crepúsculo calentándolos el vino» (v.11). Uno de los elementos principales del *marzeah* es, como veíamos en los testimonios del Oriente Próximo y en Am 6,4-7 y Jr 16,5-19, el consumo de alcohol en grandes cantidades. Esto ha llevado a los críticos a identificar como descripciones de un *marzeah* otros pasajes donde este elemento tiene un papel importante (p.e., Am 2,7b-8; 4,1; Os 4,16-19; 9,1-7). En el caso que aquí nos ocupa no se puede dudar de la presencia del alcohol en abundancia, pues lo beben desde que comienza el día, de madrugada, hasta el crepúsculo. Además, Isaías pone de relieve el exceso al que se entregan, ya que no sólo toman vino (יין), sino también licor (שֵׁכָר).

Šekar, habitualmente entendido como «bebida fuerte, licor», viene de la raíz *šakar*, que significa «estar o llegar a estar ebrio», con lo que se subraya el estado en el que probablemente se encuentran los que lo ingieren. Walsh (2000:200ss.) estudia el vocablo y llega a la conclusión de que *šekar* debió ser una bebida con una graduación considerable¹⁰², de modo que la cerveza no respondería a esta característica, pero sí el licor de dátiles, bien conocido en Egipto y Mesopotamia. Esta hipótesis se apoya, además, en que *šekar* aparece casi siempre en compañía de *yayin* (sólo en Isaías en 5,22; 24,29; 28,7; 29,9; 56,12), por lo que se supone que debieron ser bebidas distintas, tal vez vino y licor (de dátil)¹⁰³. Las versiones también acentúan el grado de embriaguez al que se llega: en LXX se transcribe *sikera*, Tg. habla de «vino añejo» (חמר עתיק) frente al «vino de la violencia» (חמר אונסא) y Vg. traduce *ad ebrietatem*.

Es evidente, entonces, que el profeta denuncia la ingesta de bebidas alcohólicas, en contraste, como dirá después, con el desinterés que muestran en las obras de Yahveh; de hecho, Tg. amplifica la descripción e incluye un elemento típico de estos festejos: «Ay de quienes madrugan muy de mañana apresurándose para beber el vino añejo; y de los que retrasan la despedida¹⁰⁴ pasando la velada en sus lechos (על שיוהיו) mientras el vino de la violencia les inflama» (trad. Ribera Florit 1988). En Am 6 se observaba como característica del *marzeah* el estar recostado sobre los divanes, por lo que podemos deducir que el traductor del texto de Isaías era buen conocedor de las imágenes convivales del Oriente Próximo y que leyó entre líneas el elemento ausente en el TM. No obstante, este dato no aclara si la escena es en realidad el retrato de un *marzeah* o un simple festejo.

b. «Laúd y lira, tambor y flauta» (v.12). La música es un elemento imprescindible en las celebraciones de la Antigüedad (cosecha, esquila, bodas, nacimientos, eventos en la corte, procesiones, festivales anuales, etc.), que adquiriría un papel importante en los eventos religiosos. En Am 6 le prestábamos atención a la diferencia entre el *nebel* y el *kinnor*, pues podían responder a acontecimientos de naturaleza distinta: respectivamente religiosa y secular (cf. c.I 2.1.d.). Por tanto, si en Amós se menciona

¹⁰² Ravasi (2003:270) incluye *škr* entre los términos relativos a la «dinamica dell'ebbrezza».

¹⁰³ Walsh toma como referencia un *ostrakon* del s.VII a.C. encontrado en Askelón donde se lee: *yn 'dn y škr*. La explicación que ofrece se basa en el diferente tono de los líquidos: vino rojo y licor de dátiles marrón.

¹⁰⁴ IQIs^a: «Los que son cogidos por la tarde».

sólo el *nebel* lo más probable es que la escena se sitúe en un contexto cúllico. En cambio, en Is 5,12 el laúd y la lira aparecen juntos, acompañados además de un instrumento de percusión (*tof*) y de otro de viento (*hallil*).

El *tof* se suele interpretar como «tambor» (quizá «platillos»). Su existencia data de gran antigüedad, pues perteneció a la orquesta cananea según muestran las figuras femeninas de músicos encontradas en Asdod (s. X a.C; cf. Mitchell 1992:128, Dothan 1997:38). Además, la Biblia nos informa de que era el instrumento empleado por Miriam en el canto triunfal a Yahveh (Éx 15,20). El *tof* se asocia al *kinnor* en los cantos (Gn 31,27; 30,32; Sal 81,3) y puede acompañar a los profetas en su trance: «... Y allí, cuando entres en la ciudad, te encontrarás con una corporación de profetas que bajan de la altura precedidos de lira(-*nebel*), tambor, flautal y lira(-*kinnor*), que irán profetizando» (1Sam 10,5)¹⁰⁵. Por otro lado, el *hallil* responde a la descripción de una flauta simple o doble que también aparece en la orquesta cananea, como se aprecia en el ejemplo anterior y también entre los músicos de Asdod (que vemos en las figuras). Se utiliza en las fiestas (Is 5,12; 30,29) y otros acontecimientos como, p.e., los cantos fúnebres (Jr 48,36; Mt 9,23)¹⁰⁶.

McLaughlin (p.162) afirma que no hay evidencia de un contexto cúllico, a pesar de que el vino se podía utilizar en algunos ritos y de que «las esferas religiosa y secular de la vida no estaban separadas en el mundo antiguo»; así, llega a la conclusión de que es mejor considerar el pasaje como una «fiesta no religiosa». Sin embargo, no tiene en cuenta que los instrumentos que Isaías aquí enumera pueden ser un elemento más de ciertos rituales, en especial, cuando aparecen juntos (1Sam 10,5). De todos modos, admitir la posibilidad de que estemos ante un contexto cúllico no implica asumir que esta escena pertenezca a un *marzeah*.

LOS MÚSICOS DE AŞDOD



¹⁰⁵ Sobre los tambores como instrumentos de mujeres cf. Meyers 1991:16ss. LXX y Vg. traducen *tof* por un equivalente (τυμπάνων, *tympanum*), sin embargo, Tg. recoge קתררס (= κιθάρα; Jastrow, s.v.), por lo que menciona tres instrumentos de cuerda bastante similares. En Dn 3,5 también aparecen tres instrumentos de cuerda junto a instrumentos de viento.

¹⁰⁶ Las versiones han buscado términos equivalentes: αὐλῶν (LXX), אבוכא ‘caramillo, flauta’ (Tg.) y *tibia* (Vg.).



(en Dothan 1997:38s.)

c. «Su nobleza... y su multitud...» (v.13). Otro de los factores que intervienen en el *marzeah* es la participación de las clases altas. En este versículo aparece la palabra *kabod* ‘nobleza, gloria’, que podría entenderse como un indicio de la presencia de esta institución en Is 5,11-13. Sin embargo, también encontramos el vocablo *hamon* ‘multitud’, que evidentemente se refiere a un grupo más amplio, la plebe. Los autores no se han puesto de acuerdo en cómo resolver el problema moral que se desprende del texto: sólo unos pocos, de estatus social elevado, se divierten en los banquetes, pero todos sufren las consecuencias. Sicre (1984:220) divide a los comentaristas entre (A) los que consideran que ambos vocablos aluden a un solo grupo¹⁰⁷ y (B) los que mantienen la diferencia entre «nobleza» y «multitud»¹⁰⁸; finalmente, en su traducción opta por interpretar *hamon* como ‘bullangueros’, de modo que le aplica los dos términos a la «nobleza». En cambio, McLaughlin (p.162) conserva «sus nobles» y «su multitud» y explica la extensión del castigo al pueblo con la desafortunada expresión «daños colaterales». No obstante, quizás el problema es mucho más sencillo: en Os 4 (que analizamos antes) se presentaba la cuestión de contra quién se dirigen los reproches del profeta, ¿contra el pueblo, contra el sacerdocio o contra ambos? En el v.9 Oseas anuncia: «Pero la suerte del sacerdote será como la del pueblo...» y la razón, en el v.10, es la misma que en Isaías: «Porque dejaron de atender a Yahveh». Las mismas conclusiones se pueden aplicar en Isaías: unos y otros se olvidaron de Yahveh y por eso sufrirán las mismas consecuencias. Debemos tener en cuenta que, en cualquiera de las dos soluciones, se reconoce una élite que participa en los banquetes.

d. «Sus fiestas» (v.12). Hasta el momento el texto no nos ha proporcionado ninguna pista segura para incluir o descartar este pasaje entre las escenas del *marzeah*. Sólo el término *mišteh* nos invita a pensar en algún festejo (secular o religioso) distinto del *marzeah*, según se dedujo al tratar Jr 16. El *mišteh* responde a un banquete compuesto por muchos de los elementos que se presentan en el *marzeah* (el vino, el consumo de carne, etc.), pero abierto a cualquier individuo. En estos banquetes se celebran distintos acontecimientos como, p.e., la fiesta de la cosecha, el destete de los hijos, los matrimonios, las comidas de hermanos (cf. Walsh 2000:225ss.). LXX

¹⁰⁷ (a) *Kabod* y *hamon* se deben aplicar a las mismas personas denunciadas en los vv.11s., es decir, a la nobleza; (b) *hamon* se debe interpretar como «riquezas», de forma que «gloria y riqueza» estarían usados metonímicamente para referirse a los «nobles» y a los «ricos» (según Ludovicus de Dieu); (c) cambiar *glh* ‘deportar’ por *hlh* ‘estar débil, enfermo’, aplicando *kabod*, *hamon* y ‘*ammi* al pueblo (según Ehrlich).

¹⁰⁸ (a) «El pueblo también es culpable» y (b) «el pueblo es ante Dios una unidad».

interpreta *mišteh* como ‘beben el vino’ (τὸν οἶνον πίνουσιν; cf. Eclo 31,31; 32,5; 49,1), situándolos en la parte de la celebración posterior a la comida, conocida como *sympósion* (cf. Est 7,7).

En definitiva, no podemos incluir este texto entre las descripciones del *marzeah*, ya que el profeta claramente alude a un festejo distinto al de nuestra institución. Además, consideramos que el uso de *mišteh* en lugar de *marzeah* se debió a la percepción del profeta como otro tipo de reuniones más que, como deduce McLaughlin (p.162), a la presencia o ausencia del contexto religioso.

1.3.2. Is 28,1ss. La propuesta de Asen 1996 (§ 16)

Aunque Asen (1996:73ss.) fue el primero que realizó un análisis sistemático de Is 28,1-6 como testimonio de un *marzeah*, años antes Jackson (1974:97) y Halpern (1986:118) ya habían mencionado esta posibilidad. Recientemente, Blenkinsopp (2000:388) también llega a la misma conclusión y McLaughlin (2001:163ss.) decide incluir los vv.1-4 en su estudio de la institución entre los profetas. El pasaje que aquí presentamos (vv.1-4) se sitúa al comienzo de una serie de seis «ayes», distribuida a lo largo de los cc.28-33. En este oráculo Isaías denuncia, como en 5,11-13, a los que se encuentran en un estado de embriaguez permanente, advirtiéndoles del inaplazable castigo divino; pero, esta vez, se dirige contra los habitantes del Reino Norte, contra los «ebrios de Efraím».

1Ay de la orgullosa corona de los ebrios de Efraím¹⁰⁹, la flor marchita¹¹⁰ de su esplendorosa belleza¹¹¹, que está sobre la cima del fértil valle de los aturridos por el vino¹¹². 2He aquí que de uno fuerte y poderoso se sirve 'Adonay como turbión de granizo, aciaga tempestad, como turbión de aguas copiosas que se desbordan, derribará al suelo¹¹³ con la mano¹¹⁴, 3con los pies se pisoteará la orgullosa corona de los ebrios de Efraím. 4La flor marchita de su esplendorosa belleza¹¹⁵, que está

¹⁰⁹ LXX lo entiende como aposiciones e interpreta «ebrios» como «mercenarios» (οἱ μισθωτοὶ; Liddell – Scott, s.v.); en cambio, Symm, Aq., Teod. leen μεθύοντες ‘borrachos’.

¹¹⁰ Blenkinsopp (2000:386) afirma que *nobel* es un participio con inminente sentido de futuro. Por el contrario, LXX dice: «Que ha caído de la gloria de la cima del fértil monte».

¹¹¹ Lit: «Belleza de su hermosura». Algunos lo han interpretado como una aposición a lo anterior (Alonso Schökel – Sicre 1980, Wildberger 1982).

¹¹² Algunos lo presentan como una exclamación o un vocativo (Scott, Kissane, Cantera – Iglesias), para otros es una glosa (Vogt 1975:114). LXX dice sorprendentemente: «Los ebrios sin vino», pero Vg: «Errantes por el vino».

¹¹³ LXX: «Como cuando descende el granizo sin que tengamos refugio, descendiendo con violencia, como cuando una gran masa de agua arrasa el territorio, hará descansar la tierra».

¹¹⁴ LXX: «Con las manos (*kai*) y con los pies». Vg. elimina «mano». Algunos comentaristas interpretan *yad* como «poder» (Kaiser 1983), pero debido al paralelismo con «pies» es mejor traducir por «mano» (Watts 1985:360, Oswalt 1986:502). Sobre los usos de *yad* cf. Fitzgerald 1967:368ss. y Delcor 1967:230ss.

¹¹⁵ LXX introducen una variante respecto al v.1: «La flor que ha caído de la gloriosa esperanza de la cima del alto monte». El TM en vez de presentar צֶמַח (masc. sing.) como en el v.1 (Éx 28,37; 39,30; Is 40,6-8), prefiere la forma inusual del fem. צִמְחָה con el mismo significado (cf. Wilberger 1982:1043, Watts 1985:360, Blenkinsopp 2000:386).

sobre la cima del fértil valle, será como la breva antes del verano, que cuando alguien la ve, apenas la tiene en la palma¹¹⁶ [de su mano] se la traga¹¹⁷. (Is 28,1-4)

En Is 5,11-13 se nos planteaban ciertos problemas que afectan directamente a su inclusión entre los testimonios del *marzeah*: los límites del oráculo, fecha de composición y el receptor del mensaje. En este caso, sólo las dos primeras cuestiones resultan relativamente oscuras, ya que el profeta nos informa sin reservas de sus oyentes: los «ebrios de Efraím», a los que la crítica ha identificado como los habitantes de Samaria, la ciudad israelita, capital del Reino Norte, más opulenta y fastuosa durante el s.VIII a.C. («la flor marchita de su esplendorosa belleza, que está sobre la cima del fértil valle»; cf. Am 3,15; 6,1ss.).

Dos son las propuestas más frecuentes respecto a la extensión del oráculo: (1) acotar la unidad entre los vv.1-13¹¹⁸ o (2) limitar el oráculo a los vv.1-6¹¹⁹. Pero, tanto los autores de un grupo como los del otro suelen coincidir en separar los vv.1-4 como una sección independiente¹²⁰. También hay quien desde el primer momento distingue los vv.1-4 como un «ay» autónomo o como una subunidad del extenso c.28 o incluso de los cc.28-29¹²¹. La importancia de delimitar el pasaje reside en que algunos estudiosos han observado en los vv.7ss. una descripción de un *marzeah* semejante a la del pasaje ugarítico de *KTU* 1.114¹²².

Los dos autores que analizan en profundidad el texto como testimonio de un *marzeah* no coinciden en la extensión del pasaje: Asen (1996:73ss.) admite que los vv.5s. son posteriores, pero acota los límites del oráculo entre los vv.1-6, y McLaughlin (2001:166s.) opta por los vv.1-4 debido, en última instancia, a una cuestión de sencillez («it is simpler to take Isa 28:1-4 as a self contained unit»). En nuestro estudio hemos tenido en cuenta varios indicios para separar los vv.1-4 del resto. (1) Resulta evidente que a partir del v.14 comienza una unidad con la mención de Jerusalén. (2) Mientras que en los vv.1ss. y 14ss. se nos informa de los lugares contra los que habla Isaías (Efraím y Jerusalén respectivamente), en los vv.7-13 no dice más que contra «sacerdotes y profetas», sin situarlos geográficamente. Por tanto, a pesar de compartir con los vv.1-4 el vocabulario y el tema de la embriaguez (cf.

¹¹⁶ Vogt (1975:119) lo corrige por «en su rama» (הַצֵּיט); cf. Loretz 1977:363.

¹¹⁷ LXX: «Deseará tragársela».

¹¹⁸ Scott IB 315s., Watts 1985:362, Oswalt 1986, Schoors 1997:89, Blenkinsopp 2000:385ss.

¹¹⁹ Kissane 1960:298ss., Vermeylen 1977:385ss., Exum 1979:127, Alonso Schökel – Sicre 1980:219s., Wildberger 1982:1041s., Seitz 1993:209, Asen 1996:81ss., Childs 2001:204. Una excepción es Landy (1993:140s.,149ss.) que acota la unidad entre los vv.1-8.

¹²⁰ En cambio, Oswalt (1986:501ss.) le aplica los vv.1-13 a Efraím sin preocuparse de la división del texto. Por otro lado, Seitz (1993:209) considera que los vv.1-6 son una unidad relativa al Reino Norte. Sobre la composición del oráculo y las distintas propuestas cf. Petersen 1979:102ss. y Beuken 1995:18.

¹²¹ Fohrer 1962:42ss., Eichrodt 1967:118ss., Young 1969:262, Jackson 1974:87, Vogt 1975:109ss., Kaiser 1983:188ss., Loretz 1977:361ss., Sweeney 1996:359ss., McLaughlin 2001:163ss. Halpern (1986:112) afirma que el c.28 forma una unidad, pero distingue 1-6 como el último de los oráculos de condenación contra las naciones vecinas.

¹²² Jackson 1974, Pope 1977 / 1981, Coote 1981, Halpern 1986.

Jackson 1974:87ss., Halpern 1986:112, McLaughlin 2001:166), parece que a partir del v.7s. se inicia una nueva sección referida exclusivamente a estos dos grupos (identificados como jerosolimitanos según unos y como samaritanos según otros). (3) Los investigadores suelen clasificar los vv.5-6 como una adición a lo anterior, que introduce un mensaje de esperanza y que viene subrayada por la fórmula «en aquel día». En cualquier caso, si aceptáramos que estos versículos forman parte del oráculo contra Samaria en el estado actual del texto, quedarían fuera de nuestro análisis, ya que no presentan ningún dato relacionado con el *marzeah*. Así pues, admitimos como límites los vv.1-6, considerando los dos últimos versículos como posibles añadidos sin ningún interés para el estudio que aquí nos ocupa.

El problema de la extensión del oráculo enlaza directamente con el de su datación. Los críticos coinciden en que la mayoría del material de los cc.28-33 se debe fechar en el periodo entre la caída de Samaria y el asedio a Jerusalén (ca.720-701 a.C.) y también en que los vv.1-4 pertenecen a una época anterior al desastre del Reino Norte. Asen (1996:81), p.e., afirma que «28:1-4 probably comes before the fall of Samaria to Shalmaneser V (722 BCE), and vv.28:5-6 are later redactions added after 587 BCE» y Vermeylen (1977:386) que «c'est encore à l'époque d'Isaïe que le poème trouve son meilleur *Sitz im Leben*. Is., XXVIII,1-4 peut d'ailleurs être rapproché des oracles du grand prophète, tant par la forme... que par le contenu..., et de l'ivriognerie...». Asumir, entonces, que el oráculo pertenece a este periodo nos revela un nexo de unión entre Is 28,1-4 y Am 6, pues los dos profetas comparten marco geográfico (Samaria) y temporal (una época de relativo bienestar, antes de la deportación norteña)¹²³.

Junto a las dificultades que han tenido los comentaristas para fijar el TM, el pasaje entraña otros problemas a nivel estilístico y de contenido, por lo que el estudio del *marzeah* depende, en buena medida, de la interpretación a la que lleguemos. Además, la lectura de las versiones no nos ayuda a resolver las partes oscuras, pues o bien han actualizado el texto, apartándose del original hebreo, como Tg.¹²⁴, o han modificado datos que resultan vitales en la escenografía del *marzeah*, como LXX¹²⁵. Por tanto, aunque éste no es el lugar apropiado para realizar un análisis detallado de estas cuestiones, resulta necesario aclarar el contexto del pasaje¹²⁶. Isaías comienza

¹²³ Fey (1963:82) llegó a considerar que este texto dependía de Amós, al igual que Is 5,11-13.

¹²⁴ Tg. dirige la denuncia profética contra algún personaje de época herodiana (ss.I a.C. y I d.C.): «¡Ay de quien entrega la corona al soberbio e insensato, al príncipe de Israel! ¡Ay de quien entrega el turbante a los impíos que están en su santuario glorioso, situado en la cima del fértil valle! Están como embriagados de vino. He aquí que unas plagas violentas y crueles vienen procedentes de Yahveh como turbión de granizo, como torbellino, como aguacero intenso y desbordado, así vendrán sobre ellos las naciones y les harán emigrar de un país a otro por los pecados que hay en sus manos. Con los pies será hollada la corona del soberbio e insensato, del príncipe de Israel. Y quien pone el turbante a los impíos que están en su santuario glorioso, situado en la cima del fértil valle, será como breva antes del verano, que, si alguien la divisa, apenas esté en sus manos, se la tragará» (trad. Ribera Florit 1988; cf. Chilton 1987:54).

¹²⁵ LXX elimina todas las referencias a la ebriedad. Leemos en el v.1 del TM «los ebrios de Efraím» frente a «los mercenarios de Efraím» en LXX y después: «Los aturdidos por el vino» frente: «Los que andan ebrios sin vino».

¹²⁶ Varios son los estudios que podemos consultar sobre los recursos estilísticos del texto (aliteración, asonancias, paralelismos, simbolismo, metáforas, símiles, etc.): Young 1969:264, Jackson 1974:88ss., Loretz

su oráculo con la característica fórmula de lamento profético «ay», acusando a sus oyentes de vivir relajadamente en un estado de continua embriaguez, sin preocuparse por los acontecimientos que les sobrevendrán. A continuación, el profeta les advierte del castigo: Dios se va a servir de Asiria («uno fuerte y poderoso») que «como turbión de granizo» va a arrasar su mundo¹²⁷. Samaria será, entonces, como la breva que madura antes de tiempo y que, apenas alguien la ve, se la come (cf. Mi 7,1; Os 9,10; Jr 24,2; Nah 3,12)¹²⁸. En este contexto de los vv.1-6 es donde Asen identifica una escena de *marzeah*, frente a Jackson y Halpern que se centran en los vv.7ss. (que veremos en el próximo apartado).

Como el propio Asen (1996:73) nos informa su objetivo es demostrar que los líderes de Efraím participan en «opulentos banquetes que recuerdan el antiguo *marzeah*, donde flores, comida, aceites y vino son los ingredientes esenciales». Una vez que ha justificado la presencia de estos elementos en los *symposia* de las culturas del entorno (Próximo Oriente, Egipto, el mundo griego e incluso la zona de Palestina, pp.74ss.), se centra exclusivamente en el texto de Is 28,1-6, donde distingue tres características clave de una escena de *marzeah* (pp.81ss.): (1) el consumo de alcohol en cantidades abundantes, (2) las imágenes florales y vegetales, que Fohrer (1962:43s.) ya había explicado como la celebración de la primavera y la resurrección de Baal¹²⁹ y (3) el uso de aceites, admitiendo la lectura de Driver (1968:48s. y 61s.): «On the heads streaming with perfumes», en lugar de «sobre la cima del fértil valle». A esto hay que añadir que desde el principio asume que el profeta se dirige contra los líderes de Samaria sin ofrecer ninguna explicación al respecto.

Por el contrario, McLaughlin (2001:168s.) no encuentra en absoluto justificada la propuesta de Asen, pues cree que, «con la posible excepción del *symposium* griego», no se puede establecer una conexión entre los banquetes con flores y el *marzeah*. De este modo, antes de emitir un juicio definitivo, somete al texto a los tres requisitos que debe cumplir una escena de *marzeah*: (1) beber en exceso, (2) la participación de la clase alta y (3) el contexto religioso. McLaughlin llega a la conclusión de que el primer rasgo es evidente, el segundo se puede intuir, ya que sólo la clase alta puede sufragar el coste de la bebida en cantidad y de ciertos lujos como la decoración floral,

1977, Exum 1979:129s., Petersen 1979:104ss. Algunos autores consideran que este oráculo pertenece al género de la instrucción (Exum 1979, Sweeney 1996:364ss.) o bien al de la diatriba (Blenkinsopp 2000:388).

¹²⁷ Los fenómenos de la naturaleza se suelen asociar a la voluntad de Dios (Gn 17; Is 4,6; 25,4; Sal 18,7ss; 91,6). Según la interpretación tradicional el instrumento de Dios es Asiria, que algunos han identificado con su rey o su ejército. Watts (1985:362), p.e., habla de Asiria personificada en la figura de Salmanaser (Is 10,3; 2Re 17,3-6) o Sargón II (2Re 17,6). Vermeylen (1977:386s.) recoge otra posible interpretación basada en que el v.2 sea una adición muy posterior: el fuerte sería Ptolomeo I o Demetrio Poliorcetes que destruyeron Samaria en el 312 y el 296 respectivamente. Sin embargo, esta explicación no parece la más convincente.

¹²⁸ Vg: *Ante maturitatem autumnii*; cf. Eichrodt 1967. La época de la cosecha suele ser a finales del verano o principios del otoño, por lo que una breva temprana puede aparecer en junio, julio. Landy (1993:157 y n.48) cree que breva alude a un símbolo genital.

¹²⁹ Asen se apoya en varios autores para justificar las relaciones entre las flores, el banquete y la religión, entre los que destaca Goody (1993), ya que recoge los banquetes celebrados en jardines o las representaciones donde aparece una flor, un loto, etc.

pero no hay ningún indicio de contexto religioso, por lo que rechaza Is 28,1-4 como imagen de un *marzeah*. En cualquier caso, merece la pena destacar las peculiaridades del texto que podrían indicar una reunión convival.

a. «La orgullosa corona... la flor marchita de su esplendorosa belleza, que está sobre la cima del fértil valle...» (vv.1.3-4). A pesar de que McLaughlin rechaza esa conexión entre los banquetes con flores y el *marzeah*, resulta llamativo que en algunas de las escenas convivales más conocidas del Oriente Próximo estén presentes los elementos florales (cf. Asen 1996:74ss.). Entre ellas destaca la «fiesta de Ašurbanipal» (cf. c.I 2.1.a), donde podemos ver al rey en su jardín, recostado en un diván, bebiendo vino y sujetando un loto con su mano izquierda¹³⁰. Este jardín está compuesto por árboles de diverso tipo y parras cargadas de apetitosas uvas sobre las cabezas de los asistentes. Además, algunos han incluido este marfil entre las representaciones de un *marzeah* (Barnett 1985:1ss.)¹³¹. Por tanto, es cierto que no se puede establecer una relación directa entre nuestra institución y las flores, pero tampoco podemos negar una posible presencia de éstas en fiestas tan señoriales como el de Ašurbanipal o las celebradas por un grupo de clase social alta, como las de los miembros del *marzeah*.

La «orgullosa corona... sobre la cima del fértil valle» responde a una referencia topográfica (p.e. Young 1969:264): la ciudad de Samaria se sitúa sobre una colina rodeada de collados. También hay quien considera que, además de a un dato geográfico (Mi 1,5), alude al estatus como «capital del país» (Watts 1985:369) o incluso a la clase social alta (Blenkinsopp 2000:387). No parece difícil asumir las diversas posibilidades fruto de la ironía del profeta ante la amenaza inminente: Samaria con una estupenda situación territorial, capital de Israel, sobresale por encima del resto de ciudades por su importancia económica, su esplendoroso lujo y una clase social inmensamente rica. Todas estas condiciones facilitarían la celebración de banquetes y, como denuncia Amós, la participación demasiado continuada en los festejos del *marzeah* (Am 6).

La lectura de *šemanim* ha proporcionado principalmente dos interpretaciones: (a) «aceites» y (b) «obesidades, gorduras, cosas pingües». La primera ha llevado a Asen a buscar una conexión con uno de los elementos que aparecen en el *marzeah* de Am 6: el aceite como ungüento corporal («con el más exquisito aceite se ungen», v.6). Sin embargo, la segunda explicación es mucho más sencilla: el profeta se refiere a la

¹³⁰ El loto, que simboliza la sabiduría en el mundo antiguo, aparece en innumerables imágenes, como la del infante dentro de esta flor encontrado en Samaria (cf. c.I 2.1.a). Otra de las representaciones que hemos tratado a lo largo de este estudio son las de los *pithoi* de Kuntillet 'Ajrud (cf. c.III 1.1.2.a. *Excursus*). Aparece una escena donde se muestran diversos animales alrededor de una posible planta de flores de loto. Curiosamente en otra de las representaciones hay una pareja, otro personaje tocando la lira y una vaca amamantando a su cría que ha sido catalogada por algunos como un *marzeah*.

¹³¹ Asen (1996:79s.) recoge una referencia en Isaías de un jardín dedicado al culto a Tammuz-Adonis, un dios de origen asirio-fenicio (Is 17,10ss.); además, explica el uso del término «jardín» en la BH, para indicar la imagen de la prosperidad y del juicio.

fertilidad de Samaria, donde se encuentran los mejores pastos y se crían las reses más rollizas: «Vacas de Baśán que [estáis] sobre la montaña de Samaria» (Am 4,1) / «Y comen corderos del rebaño» (Am 6,4). Del «fértil valle» es, entonces, de donde se extraen los manjares para el banquete.

b. «... Ebrios de Efraím...» (vv.1.4) «... aturcidos por el vino» (v.1). Como en el apartado anterior, relativo a Is 5,11-13, se repiten los mismos términos para referirse al grado de embriaguez que alcanzan los asistentes: *yayin* y *šikore* (participio pl. frente al *šekar* de 5,11). Por tanto, sólo la clase alta dispone de un capital importante para permitirse estos excesos, contra los que el profeta Amós manifestaba su denuncia: «Confiados en la montaña de Samaria, hombres notables de la primera de las naciones» (6,1); «sin que se duelan por la ruina de José (= Efraím)» (6,6). En cualquier caso, no creemos que tal coincidencia se deba a que el texto de Isaías dependa del de Amós, sino a que la actitud relajada de ciertos sectores samaritanos fue probablemente *vox populi*.

En definitiva, es cierto que, como apuntaba McLaughlin (2001:169), no hay indicios de un contexto religioso; sin embargo, debemos asumir que en los diversos testimonios sobre el *marzeah* se pudieron omitir datos importantes y, por el contrario, presentar otros de menos relevancia. Así, en este caso, encontramos referencias incuestionables al alcohol y la ebriedad y otras informaciones que ayudan a intuir el ambiente de un banquete, como son los elementos vegetales: nos dan a conocer la situación topográfica, la fertilidad de la tierra, la clase social, etc. Se admite, entonces, que el profeta detalla una escena convival, aunque no sabemos si responde al festejo del *marzeah* o a una celebración de otra índole. Asen apuesta por la primera opción, mientras que McLaughlin la rechaza completamente. En nuestro caso, preferimos una postura intermedia: admitimos la descripción de un banquete, pero dejamos abierta la posibilidad de un *marzeah*. Es bastante probable que Isaías conociera con exactitud este tipo de escenas, que con tanta fuerza denuncia Amós.

1.3.3. Is 28,7ss. De la sugerencia de Pope 1972 (= 1977 = 1981) a la propuesta de McLaughlin 2001 (§ 17)

Cada vez son más los autores que perciben una representación del *marzeah* en Is 28,7ss.), en especial los que se sirven del análisis comparativo. Así, Pope (1972:196 / 1977:217 / 1981:178) pone en relación estos versículos con la tablilla ugarítica *KTU* 1.114, en la que se narra la participación de los dioses en un *marzeah* y el colapso de 'Ilu (c.II 2.3.2.3.A.). Después, Jackson (1974:94s.) y Halpern (1986:118), basándose en las analogías entre ambos textos, observan una escena convival del mismo tipo. También van der Toorn (1988:200s.,216) encuentra paralelos ugaríticos en dos pasajes donde aparece el término *marzeah*, el mencionado *KTU* 1.114 y *KTU* 1.20-22 (c.II 2.3.2.3.B)¹³². Más tarde, Sweeney (1996:369ss.) y Blenkinsopp (2000:388) llegan a

¹³² Un resumen de las propuestas de Halpern y van der Toorn se puede encontrar en Schmidt 1996:158ss.

la misma conclusión apoyándose sólo en los profetas bíblicos, sobre todo en Am 6 y Jr 16. Por último, McLaughlin (2001:171ss.), desde una perspectiva distinta a la de los autores anteriores, también ha visto en este fragmento una imagen del *marzeah*.

Las palabras de Is 28,7-8 se dirigen contra sacerdotes y profetas, que, debido a su estado de embriaguez, no sólo incumplen con sus respectivas tareas como guías del pueblo, sino que además llegan a manifestaciones escatológicas tan llamativas como el vómito y las evacuaciones.

También¹³³ éstos por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando¹³⁴. Sacerdote y profeta¹³⁵ se tambalean por el licor, están trastornados por el vino, andan tropezando por el licor, se equivocan (lit: se tambalean) en la visión, titubean (al pronunciar) el fallo. «Incluso¹³⁶ todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin [que quede] sitio. (Is 28,7-8)

Una vez más, antes de profundizar en las características relativas al *marzeah*, debemos resolver los problemas habituales en la obra de Isaías: primero, la unidad del oráculo y, a continuación, la identificación del grupo denunciado y su datación, pues éstas últimas dependen en buena medida de la anterior. Suele existir acuerdo en incluir el presente fragmento en la sección comprendida entre los vv.7-13¹³⁷; sin embargo, no todos los autores distinguen los mismos límites para el oráculo. Las propuestas más frecuentes son fundamentalmente dos: (a) la que podemos catalogar como tradicional, que acota la unidad entre los vv.1-13¹³⁸ y (b) la que predomina en la actualidad, que distingue un extenso oráculo entre los vv.7-22¹³⁹. A pesar de que unos y otros suelen

¹³³ Kissane (1960:305) considera este adverbio como referencia original a los «ebrios de Efraím», a pesar de que esta estrofa sea meramente introductoria para el discurso del profeta contra Judá (cf. Young 1969, Landy 1993). Los autores suelen estar de acuerdo en mantener el adverbio como algún tipo de conector, de tipo redaccional (Fohrer, Eichrodt, Kaiser, Wildberger, Exum, Petersen, Watts, Alonso Schökel – Sicre, Childs, Blenkinsopp) frente a McLaughlin que decide eliminarlo.

¹³⁴ Petersen (1979:108s.) considera que estas palabras son producto de una labor redaccional, debido a su inusual comienzo y a que todas ya aparecen en el resto del v.7; además, cree que una fórmula introductoria, hoy perdida, puede haber precedido los vv.7-13.

¹³⁵ Tg. actualiza el texto: «Sacerdote y escriba (ספר)». Ribera Florit (1988:93n.8) justifica esta sustitución afirmando que «escriba le da a este vocablo un sentido peyorativo».

¹³⁶ La mayoría de los autores han entendido *ki* como una partícula enfática más que como una conjunción causal, del tipo «en verdad, además, incluso, también/y,» etc. (Fohrer, Eichrodt, Kaiser, Watts, Alonso Schökel – Sicre, Wildberger, Beuken, McLaughlin).

¹³⁷ Kissane 1960, Fohrer 1962, Eichrodt 1967, Melugin 1974:305ss., Kaiser 1983, Alonso Schökel – Sicre 1980, Petersen 1979, Wildberger 1982, Seitz 1993:209, Beuken 1995, Blenkinsopp 2000, Childs 2001.

¹³⁸ Watts 1985:362, Oswalt 1986.

¹³⁹ Jackson 1974:87,90,93ss., Vermeylen 1977:389, van der Toorn 1988:199s., McLaughlin 2001:172ss. También hay quien propone otros límites, p.e., Young (1969) distingue una sección entre los vv.5-8 dentro de la gran unidad de Is 28,1-29, mientras que Sweeney (1996:359,365s.) separa 7-13 de la unidad 5-29. Landy (1993:149n25) ofrece una serie de razones concluyendo que el oráculo comprende los vv.1-8: forman una unidad sintáctica, comparten el motivo de la embriaguez, existe al menos una conexión metafórica (el verbo *bl'*). Por el contrario, McLaughlin (2001:172) no cree que existan motivos suficientes para asumir una ruptura sintáctica, temática y léxica entre los vv.7-8 y 9-13.

coincidir en separar los vv.7-13, es importante distinguir entre estos dos grupos, debido a que los primeros consideran que el profeta se dirige contra el Reino Norte, Efraím, Samaria, mientras que los segundos optan por el Reino Sur, Judá, Jerusalén¹⁴⁰. A su vez, estas dos propuestas condicionan la fecha del oráculo: unos lo sitúan en los años anteriores a la caída del Reino Norte en el 721 a.C., como sucede con los vv.1-4 (analizados en el apartado anterior) y los otros en los años que precedieron a la rebelión de Judá en el 701 a.C.¹⁴¹. Por otra parte, es necesario señalar que algunos críticos, de ambos grupos, aíslan los vv.7-8 del resto de la unidad, argumentando que hacen referencia sólo a sacerdotes y profetas¹⁴²; en consecuencia, resolver los problemas de datación y receptor (Efraím o Judá) se hace todavía más difícil.

Desde nuestro punto de vista, incluso si asumimos que no se sabe con seguridad quién es el sujeto del v.9¹⁴³, existen suficientes motivos para relacionarlo con lo anterior. Los vv.7-8 corresponden a la acusación y los vv.11-13 al anuncio de castigo, de modo que los vv.9-10 quedan en el centro de la unidad. Además, hay un paralelo entre *ro'eh* 'visión' y *p^eliliyyah* ('fallo, 'juicio') en el v.7 y *de'ah* ('sabiduría', 'conocimiento') y *šemu'ah* 'mensaje' en el v.9, ya que corresponden a funciones propias del sacerdote y del profeta. Por tanto, como la mayoría de la crítica, aceptamos que la unidad comprende los vv.7-13. No obstante, todavía no se ha resuelto ni contra quién se dirige el profeta (Judá o Israel) ni si existe alguna conexión entre este fragmento y los versículos siguientes (14-22).

Aunque el v.14 comience con un *laken* (quizás redaccional) y a continuación se nombre a los líderes de Jerusalén iniciando una nueva unidad, no se debe negar una conexión entre vv.7-13 y vv.14-22 (cf. Vermeylen 1977:391, McLaughlin 2001:173). Por un lado, Jackson (1974:93) presenta un esquema de los dos fragmentos donde se aprecia la equivalencia estructural entre ambos¹⁴⁴ y, por otro, McLaughlin (2001:174) observa una serie de repeticiones y coincidencias léxicas: (a) «este pueblo» (vv.11 y 14), (b) el vocablo *qaw* (vv.10.13 y 17), posiblemente como un juego de palabras, (c) *šemu'ah* con una forma *hifil* del verbo *bin* (vv.9 y 19) y (d) *hozeh* / *hazut* (vv.15

¹⁴⁰ (a) Reino Norte, Efraím, Samaria: Young 1967:268, Oswalt 1986:505s., Seitz 1993:209, Sweeney 1996:362,368. (b) Reino Sur, Judá, Jerusalén: Scott IB 315, Kissane 1960:305, Fohrer 1962:49, Eichrodt 1967:123, Vermeylen 1977:389, Exum 1979:124,132, Wildberger 1982:1052,1054s., van der Toorn 1988:200, Blenkinsopp 2000:387. No obstante, hay otros que proponen opciones intermedias. Schoors (1997:89) delimita el oráculo entre los vv.1-13, pero entiende que un antiguo oráculo contra los líderes de Samaria (vv.1-4) se le aplica a los líderes de Jerusalén (vv.7-13); así el v.7a habría sido introducido por el colector de las palabras de Isaías para enlazar ambos pasajes (cf. Melugin 1974:305).

¹⁴¹ Alonso Schökel – Sicre (1980:106s.) dividen el material de los cc.28-31 en tres periodos: 1. los años de preparación oculta de la rebelión, 2. los de preparación abierta y 3. los posteriores a la rebelión. En la primera etapa es donde sitúa Is 28,7-13.

¹⁴² P.e., Exum 1979:131ss., Watts 1985:362s., Sweeney 1996:359,365s., Blenkinsopp 2000:385

¹⁴³ Isaías (cf. Petersen 1979:109, Beuken 1995:35), Yahveh (cf. van Selms 1973:332ss., Petersen 1979:109, van der Toorn 1988:205s., Beuken 1995:35) o los adversarios del profeta (cf. Young 1969:274, Melugin 1974:305s., Vermeylen 1977:390n.1, Oswalt 1986:511, Beuken 1995:35).

¹⁴⁴ Coincide todo el esquema a excepción de los vv.7-8, que encuentran su paralelo en los vv.21-22, y el v.13b que corresponde al v.14, por tanto, el comienzo del primero equivale al final del segundo y el final del primero al inicio.

y 18), que pertenecen al campo de la visión profética, correspondiendo a *ro'eh* (v.7). Estos autores consideran que Is 28,7-22 funciona como «una unidad integrada que forma el contexto interpretativo para los vv.7-8» (McLaughlin, p.175). No obstante, argumentos similares se pueden aducir para incluir los vv.7-13 en la unidad vv.1-13: (a) la repetición de vocabulario, que incluso el propio McLaughlin (p.166) intenta justificar como una mera coincidencia, y (b) el tema de la embriaguez¹⁴⁵. Además, también hay quien ha observado un patrón similar entre los vv.1ss., relativos a los líderes de Efraím, y los vv.14ss., sobre los gobernantes de Jerusalén (Exum 1979:125). Es importante inclinarse por una u otra opción, pues los autores que perciben la representación de un *marzeah* en este oráculo se apoyan en las referencias a la muerte y el *š'e'ol* de los vv.14-22.

Desde nuestro punto de vista, resulta evidente la separación entre vv.1-4(-6) y vv.7-13, pero también entre éstos últimos versículos y los vv.14-22. Así pues, aunque se reconocen elementos en común, vv.7-13 pueden funcionar como una unidad independiente: (a) hay una acusación y un castigo, (b) sabemos contra quién se dirige Isaías: contra sacerdotes y profetas, (c) *b^egam* (v.7) y *laken* (v.14) pueden ser fruto de la labor de un redactor y (d) la ausencia de situación geográfica nos hace pensar en un oráculo de transición entre los líderes de Israel (vv.1ss.) y los de Judá (vv.14ss.). En definitiva, preferimos aislar vv.7-13 como un oráculo independiente con conexiones con los versículos anteriores y posteriores. Esta unidad estaría dirigida contra sacerdotes y profetas (¿del Norte y del Sur? cf. Petersen 1979:117, Beuken 1995:19ss.,34ss.) y su contexto histórico se situaría entre los años sucesivos a la caída de Samaria y los precedentes al levantamiento de Judá, en una época en que los líderes religiosos del Norte han sido castigados por su actuación y los del Sur están a punto de correr la misma suerte. La razón de presentar aquí sólo vv.7-8 es meramente práctica, ya que, como subraya McLaughlin (p.169), la referencia a la bebida es «la base primordial para una posible alusión a un *marzeah*».

Varios autores han entendido Is 28,7ss. como la descripción de un *marzeah* a partir de que Pope (1972:196 / 1977:217 / 1981:178) manifestara una serie de semejanzas con *KTU* 1.114: (1) la embriaguez, (2) la mención de los excrementos / orina (en este caso el vómito) y (3) la relación con la muerte. A su vez, se han apoyado en los dos pasajes bíblicos donde aparece el vocablo: Am 6 para justificar el consumo de alcohol en cantidades importantes y Jr 16 con relación a un festejo funerario. Según estas referencias, Jackson (1974:95) define el *marzeah* como «una sociedad o asociación religiosa, a menudo bajo el patronazgo de una deidad, cuyos miembros se reúnen periódicamente para recordar a sus muertos y así asegurar la *inmortalidad* de los difuntos». En este caso, justifica el vínculo con el Más Allá basándose en la alianza con la Muerte/Mot, el dios cananeo del Inframundo (p.97), y en el pacto con el *Š'e'ol* (vv.15.18), en contra de la opinión mayoritaria que le otorga una interpretación

¹⁴⁵ Jackson (1974:87ss.) analiza las conexiones entre las unidades vv.1-6, vv.7-13, vv.14-22 y observa paralelos significativos entre las dos primeras unidades, entre la segunda y la tercera e incluso entre la primera y la tercera.

política: algún tipo de acuerdo con Egipto que acabe con la hegemonía asiria en la zona¹⁴⁶. Una década después, Halpern (1986:118s.) también concibe Is 28 como una escena de *marzeah*, donde se festeja un «culto ancestral o funerario», en el que la inmundicia de los sacerdotes se relaciona con este pacto con la muerte¹⁴⁷.

Van der Toorn (1988:202s.) considera que en la BH se evidencia la práctica de cultos paganos, incluso entre la élite espiritual; de hecho, Mot y Š^c’ol aparecen como nombres propios en varios pasajes (Is 5,14; 38,18; Os 13,14; Hab 2,5; Sal 49,15; Jb 28,22)¹⁴⁸. Según este autor se produjeron manifestaciones sincréticas en el Templo de Jerusalén, ya que junto al culto a Yahveh, «los sacerdotes y profetas tuvieron otras lealtades religiosas» (p.204). Así asume que el pacto con la Muerte revela una de las prácticas más generalizada: la necromancia, que en Dt 18,10-14 es condenada con dureza (p.205). En el caso de los vv.7-8 advierte que responden «a la forma en la que el clero alcanza el estado mental propicio para la recepción de las señales del inframundo» (p.212). Advierte, entonces, que los mejores paralelos para el texto son dos tablillasugaríticas en las que aparece el término *marzeah*: KTU 1.20-22, donde se convoca a los divinos *rapa’uma* a un banquete, y KTU 1.114, que describe la embriaguez de ’Ilu en su festejo. Estas dos características (la invitación a los difuntos y la ebriedad) se ven confirmadas en los únicos dos pasajes bíblicos relativos al *marzeah*: Am 6 y Jr 16 (p.213). En definitiva, afirma que «Is 28,7-28 sugiere que las presentes sesiones de espiritismo tuvieron lugar en un contexto de sincretismo religioso: el texto alude a un culto de las divinidades ctónicas (v.15) y parece describir un banquete religioso (el *marzeah*, vv.7-8)» (p.215, cf. Schmidt 1996:158s.)¹⁴⁹.

En contra, McLaughlin (2001:176s.) argumenta que ninguno de estos factores está expresamente relacionado con el *marzeah*: (1) compartir el tema de la embriaguez con Amós no implica un mismo contexto; (2) a pesar de que se describe una escena

¹⁴⁶ Scott (IB 315) ve en estas fórmulas una clara explicación política: Judá quiere rebelarse contra Asiria y pide ayuda a Egipto, lo que el profeta cataloga como «alianza con la muerte» (cf. Kissane 1960:306s.). Vermeulen (1977:391) habla de un pacto no sólo con Egipto, sino con las ciudades filisteas. Debemos recordar que Asdod llevó a cabo un levantamiento contra Asiria entre el 713 a.C. y el 711 (Alonso Schökel – Sicre 1980:106).

En contra, Steward (1989:376) asume la interpretación que Fohrer y Kaiser ofrecen de *moš’le*: ‘artífice de proverbios’, en lugar del habitual «gobernantes» (en las versiones y en la mayoría de comentarios) y llega a la conclusión de que el mejor contexto para el oráculo es el cúlctico y no el político, ya que sólo después de la reelaboración deuteronomista se encuentra el material añadido que le otorga el contexto histórico al pasaje. Según este autor la escena recoge «a cultic and orgiastic feast in celebration of their covenant with *Mwt*» (cf. van der Toorn 1988:202, Seitz 1993:210). Sobre Mot cf. Healy DDD s.v.

También hay quien alcanza una posición intermedia; p.e., Sweeney (1996:369), a pesar de que advierte una escena de *marzeah* en Is 28, donde predominan las prácticas fúnebres, prefiere una interpretación política: el carácter funerario del *marzeah* se debe un pacto entre Israel y un aliado (quizás Egipto) para oponerse a los asirios.

¹⁴⁷ Von Pfeifer (1972:345) cree que se trata de profetas cúlcticos.

¹⁴⁸ Además, incluso se plantea si en el v.15 *kazab* ‘mentira’ y *šeqar* ‘mentira’ aluden a otras divinidades encubiertas por los autores bíblicos.

¹⁴⁹ Sweeney (1996:369) y Blenkinsopp (2000:388) se limitan simplemente a asumir una escena de *marzeah*, apoyándose en los pasajes citados anteriormente.

escatológica similar a *KTU* 1.114, hay que considerar que (a) han transcurrido al menos cinco siglos entre los dos textos, (b) el orden del material es distinto: en Is 28 las inmundicias aparecen en el propio banquete, mientras que en *KTU* sólo cuando el dios se marcha, y (c) no se utilizan los mismos términos (cf. su n.111); por último, (3) el *marzeah* no implica un contexto fúnebre, por lo que las referencias a Mot (vv.15 y 18) no ofrecen ningún indicio de la institución. No obstante, en vez de rechazar la conexión del texto con el *marzeah*, propone unos parámetros diferentes para analizarlo: el consumo abundante de alcohol, la clase social alta y el contexto religioso. No es difícil percibir estas tres características, ya que la incontinencia es producto de la ebriedad, el sacerdote y el profeta pertenecen a la élite y las funciones de éstos corresponden al ámbito religioso.

Además, este autor subraya otras particularidades del ámbito cúltico de gran importancia para el análisis del *marzeah* (pp.178ss.). Por un lado, considera que el pacto con Mot (v.15) implica el patronazgo de la entidad por parte de este dios. Por otro, advierte que el emisor del v.9 es el propio profeta y que este dios Mot resulta la «fuente de la revelación» y el sujeto de las oraciones. Finalmente, siguiendo a van der Toorn (1988:205ss.), afirma que las consonantes del v.10 representan «una reproducción ligeramente deformada de la revelación»¹⁵⁰. En definitiva, según McLaughlin (p.180) los «vv.7-8 reflejan los elementos básicos de un *marzeah*» y, al mismo tiempo, «el amplio contexto presenta la primera conexión clara entre el *marzeah* y el culto a los muertos».

Todas estas propuestas, incluida la de McLaughlin, le otorgan un papel significativo a la alianza con la Muerte. Nosotros, en cambio, al considerar vv.7-13 y 14-22 dos secciones independientes, no encontramos indicios que confirmen un contexto funerario en el oráculo contra los profetas y sacerdotes. Según hemos visto, existen tantas razones para unir estos versículos con los precedentes y, sobre todo, con los siguientes, como para considerarlo una unidad. Por tanto, el tema de la muerte sólo se puede intuir como una consecuencia del vómito y las evacuaciones. Además, si bien han pasado cinco siglos entre el pasaje de *KTU* 1.114 e Is 28,7ss. no debemos eliminar las posibles conexiones, como ha hecho McLaughlin, ya que la mitología cananea fue compartida por el pueblo de Israel¹⁵¹. No obstante, tampoco proponemos una dependencia total de *KTU*, sino un simple paralelo con el que iluminar el texto de Isaías.

¹⁵⁰ Las interpretaciones de este versículo son numerosas: (a) se reproduce el sonido, ausente de sentido, de los bebés (Melugin 1974:306 y n.27), (b) los oponentes, ebrios, se burlan de la enseñanza del profeta (Kissane 1960:305s., Young 1969:276s, Oswalt 1986:512), (c) se imita el habla ininteligible de sus oponentes (Watts 1985:36, Tanghe 1993:236ss.,245s.), (d) se identifica con la enseñanza del alfabeto de un maestro a sus alumnos (Hallo 1958:324ss., von Pfeifer 1972:341ss.), (e) se emulan las frases de las sesiones de necromancia (van der Toorn 1988:208s.), (f) los sonidos pertenecen a una lengua extranjera (van Selms 1973:333ss.), etc. Un resumen de las propuestas más frecuentes se puede encontrar en Scott IB 316, van der Toorn 1988:206ss. y McLaughlin 2001:178s.

¹⁵¹ Resulta contradictoria la postura de McLaughlin, pues primero analiza los textos del Oriente Medio relativos al *marzeah*, con el fin de encontrar en los profetas pasajes semejantes, pero después rechaza el uso de *KTU* 1.114 para justificar el contexto de este festejo en Is 28.

a. «Por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando... están trastornados por el vino...». En ninguno de los textos proféticos anteriores se describe el nivel de embriaguez que aquí se alcanza: no sólo aparecen dos sustantivos que indican el consumo de bebidas de alta graduación (*yayin* y *šekar*; Is 5,11-13 y 28,1-4), sino que además los verbos utilizados (*šagu*, *ta'u*, *nibl^eu*, después *paqu*) manifiestan las consecuencias de una ingesta desmesurada (cf. Oswalt 1986:510 y Landy 1993:152). La alternancia de los sustantivos con los verbos escenifica el pésimo estado del grupo. Aunque es un paralelo bastante lejano, en *KTU* 1.114 también se reiteran este tipo de expresiones para indicar el exceso de alcohol: «Que beban! ¡que beban vino hasta hartarse! ¡mosto hasta emborracharse!» (3-5) / «... 'Ilu se sienta en su *marzeah*, bebe vino hasta hartarse, mosto hasta emborracharse» (15-16). La interpretación más sencilla y que mejor se adapta a nuestra hipótesis consiste en que Isaías anticipa con esta repetición el balbuceo propio de la ebriedad (v.10). Entonces, Yahveh no será ya el dios protector, de modo que los líderes religiosos se van a encontrar como «los destetados de la leche, los apartados de los pechos maternos».

Las versiones identifican los mismos términos que en los pasajes anteriores de Isaías, es decir, coinciden cuando se refieren al «vino» (οἶνος / חמרא / *vinum*) e intentan buscar la mejor interpretación para «licor, bebida fuerte» (σικερα / עתיק / *ebrietas*). Por otro lado, amplifican los síntomas añadiendo fórmulas como «por la ebriedad» (ἀπὸ τῆς μέθης, LXX) o utilizando sinónimos verbales más específicos: «Están ebrios» (רו) y «están perdidos» (אסתלעמ, Tg.). Además, en Tg. se lee un elemento propio de los banquetes que no aparece en el TM: «Tras la comida placentera (בתר מיכל בסים)» y, a continuación en el v.8: «Comida corrompida y abominable» (מיכל מגעל ומשקץ). No debe resultar extraño esta inclusión (cf. Prov 23,20), pues no es la primera vez que el traductor del libro de Isaías lee entre líneas lo que el TM no especifica.

b. «Sacerdote y profeta» / «visión... fallo». El sacerdote y el profeta (entendiendo el singular como un colectivo) son los líderes religiosos por excelencia del tiempo de Isaías, cuya obligación es mediar entre Dios y el pueblo. El comportamiento que se denuncia es impropio de esta élite, ya que deforman las visiones y los juicios, de modo que el mensaje divino resulta equívoco. El causante de esta situación es, sin duda, el alcohol, que al hombre le provoca síntomas como los que se describen en Prov 23,33: «Tus ojos verán cosas extrañas y tu corazón proferirá incoherencias...». Podemos suponer, entonces, la irresponsabilidad que manifiestan estos individuos investidos de sacralidad. En *KTU* 1.114 también se describen las causas del vino y, entre ellas, destaca la aparición de un demonio, cuya presencia le provoca a 'Ilu un colapso: «Se le acerca Ḥabayu, el que tiene dos cuernos y una cola...». Lo que no sabemos con seguridad es si este ente es percibido por los demás participantes o es producto de la propia ebriedad del dios, igual que en Proverbios. En el caso de Is 28 parece que el vino y el licor están interfiriendo en las funciones del sacerdote y del profeta.

LXX y Vg. modifican en cierta forma este contexto religioso. Mientras que LXX elimina una de las funciones que aparecen en el TM, «el fallo», dejando sólo «la visión» (τουτέστι φάσμα), Tg. actualiza el versículo: «El sacerdote y el escriba (ספר)»

e introduce un nuevo grupo que desequilibra este paralelo entre sacerdotes y profetas y que implica una dimensión política: «Sus jueces (דיינא) se han alejado».

c. «Todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin [que quede] sitio». Algunos autores interpretan estas mesas como lugares para ofrecer sacrificios en las festividades (p.e., Scott IB 316; cf. 1Sam 9,12s.)¹⁵², pero otros prefieren verlas como el sitio alrededor del que los aficionados a las fiestas se colocan (Oswalt 1986:511). Esta segunda idea nos parece que se adapta mejor a la descripción de la escena: sacerdotes y profetas comen y beben sentados en círculo, según la costumbre en las reuniones convivales de la Antigüedad.

Estos dos grupos de líderes religiosos han alcanzado tal estado que no pueden ni siquiera controlar sus propios esfínteres, de manera que ya no queda ni un rincón «limpio» donde sentarse. Desde nuestro punto de vista, resulta mucho más sencillo entender este versículo como la constatación de un comportamiento propio de borrachos, que como una forma de entrar en contacto con el Más Allá. Es posible que estas manifestaciones corporales sean el preludio de un estado tal que acaben llevando al individuo a sufrir alucinaciones, colapsos o a la muerte. En *KTU* 1.114, cuando el dios se encuentra con el demonio, éste lo embadurna «con sus heces y su orina» (20s.), cayendo «como un muerto... como los que descienden bajo tierra». Es, en definitiva, el último estadio de la embriaguez y el final de la euforia festiva (en el mejor de los casos, el inicio de la resaca).

También en este caso, merece la pena señalar las variantes de las versiones, pues, mientras que Vg. es fiel al TM, LXX y Tg. proponen cambios interesantes. LXX elimina los elementos escatológicos: «Una maldición devorará su juicio, ya que éste es su juicio por causa de la codicia» y Tg. prefiere una lectura más suave, sustituyéndolos por comida en mal estado: «En verdad, todas sus mesas están llenas de comida corrompida y abominable». Es llamativo que reconstruya la elipsis del TM como «lugar limpio de violencia» (אתר דנקי מן אונים), añadiendo el término «violencia», que en otros textos se utiliza contra las injusticias sociales (cf. «el vino de la violencia» en Is 5,11).

Por último, admitimos la conclusión de McLaughlin (p.180), el cual afirma que estos versículos «reflejan los elementos básicos de un *marzeah*», pero no aceptamos que impliquen la «primera conexión clara entre un *marzeah* y el culto a la muerte». Las consecuencias de la ebriedad pueden ser justificadas sin necesidad de recurrir a ritos de necromancia o similares. Por otro lado, a pesar de que los separan cinco siglos, consideramos *KTU* 1.114 como un buen paralelo de Is 28,7-8, que, con independencia o no, escenifica los síntomas de la ebriedad hasta sus últimas consecuencias. Esto nos lleva a subrayar que no sólo las características señaladas por McLaughlin (el consumo de alcohol, la clase social alta y el contexto religioso) nos ayudan a reconocer o a

¹⁵² Hay quien habla de una fiesta de sacrificio en el Templo de Jerusalén (Fohrer 1962:49, Eichrodt 1967:123s., von Pfeifer 1972:345).

rechazar un pasaje como la escena de un *marzeah*, sino que otros rasgos ofrecen pistas interesantes. Así pues, queda demostrado que Is 28,7-8 podría situarse entre los textos relativos al *marzeah*, tanto por la presencia del alcohol en exceso, de una élite y de una dimensión cultica, como por los efectos de esta combinación. No obstante, sólo se puede admitir como una entre otras posibilidades, pues la ausencia del término facilita innumerables lecturas, como, p.e., un banquete sacrificial o cualquier otro festejo.

1.3.4. Is 56,9-57,13. Una sugerencia de Jackson 1974 (§ 18)

Jackson (1974:96) considera que, además de Is 28, también debería incluirse Is 56,9-57,13 entre los testimonios del *marzeah*. Por el contrario, McLaughlin (2001:180ss.) opina que este pasaje no pertenece en absoluto a tales escenas y por ello ni siquiera presenta una traducción del texto, como había hecho con el resto de casos. En este estudio, si bien no se recoge el pasaje completo, al menos, ofrecemos los versículos que pueden referirse al *marzeah*, conscientes de lo arbitrario de nuestra opción, pero también de que es lo más práctico si tenemos en cuenta la extensión del pasaje. En la actualidad, la mayoría de los críticos coinciden en que estos versículos pertenecen a la obra del Tritoisaías, es decir, a los oráculos posteriores al exilio babilónico (538 a.C.)¹⁵³ y en ellos el profeta denuncia una serie de prácticas idólatras.

Is 56,9-12

- ⁹Animales todos del campo, venid a comer, animales todos del bosque¹⁵⁴.
¹⁰Sus guardianes están todos ciegos, no conocen, todos son perros mudos, [que] no pueden ladrar, soñolientos¹⁵⁵, [que están] reclinados, amantes de adormecerse.
¹¹Pues los perros voraces¹⁵⁶ no conocen la hartura, incluso ellos mismos son los pastores, no saben reflexionar. Todos siguen sus propios caminos, cada cual a su interés, por su lado¹⁵⁷.
¹²Venid, que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, [pues] hay una gran abundancia.

¹⁵³ Otros, en cambio, han detectado una gran similitud temática con la obra del propio profeta, el primer Isaías; cf. Muilenburg IB 660 y Ackerman 1992:111. Incluso más recientemente Childs (2001:463) considera que el Tritoisaías describe a los idólatras de época preexílica, basándose en la prohibición de Josías de practicar los cultos de los que se habla en los pasajes. Sin embargo, los estudios de Heider (1985:383ss.) y Ackerman (1992:101ss.) demuestran que estos cultos se seguían practicando mucho después (cf. Schramm 1995:125ss.) y los sitúan entre los años 535-520 cuando todavía no se había reconstruido el Templo.

¹⁵⁴ Tg: «A todos los reyes de las naciones que se alían para oprimirte, oh Jerusalén, los arrojaré en medio de ti y servirán de comida para los animales de campo y se hartarán de ellos las fieras de la selva» (trad. de Ribera Florit 1988).

¹⁵⁵ *Hozim* es un *hapax legomenon* del verbo *hzh* 'dormir', que en IQIs^a aparece como *hozim* 'ver' y en Vg: *Videntes vana* (cf. Scullion 1972:108 y Koole 2001:35s.).

¹⁵⁶ Lit: «Fuerzas en el ánimo/la vida».

¹⁵⁷ Koole (2001:39s.) resume la postura de los autores, distinguiendo entre (1) los que interpretan «por su parte» y (2) los que traducen por «sin excepción» (como Vg.). En Tg. leemos: «Para saquear la riqueza de Israel» (למיכו ממוניה דישראל). LXX lo omite.

Is 57,8-9

8 Detrás de la puerta y de la jamba colocaste tu emblema¹⁵⁸, entonces, [prescindiendo] de mí¹⁵⁹, te desnudaste, te subiste [a tu lecho], extendiste tu lecho¹⁶⁰, hiciste un pacto¹⁶¹ con aquellos, [cuyos] lechos amabas, [mientras] contemplabas su miembro. 9 Te dirigiste a *Melek* con aceite y multiplicaste tus perfumes, enviaste a tus embajadores a lo lejos y los hiciste descender hasta el Š'ol.

Un problema que afecta directamente a la concepción de este texto como imagen de un *marzeah* es la delimitación de la unidad. Existen, al menos, dos opiniones mayoritarias: (1) considerar Is 56,9-57,13 como parte del mismo oráculo, debido al número de elementos que tienen en común (p.e., Muilenburg IB, Fohrer 1964, Kessler 1986), o (2) como dos pasajes independientes (56,9-57,2 y 57,3-13), donde el segundo se inicia con un *w^e 'attem* («pero vosotros», v.3; McKenzie 1968, Alonso Schökel – Sicre 1980, Koole 2001)¹⁶². No es fácil decidir cuál de las propuestas se adapta mejor al análisis del *marzeah*; sin embargo, resulta llamativo que Jackson considere estos versículos como un oráculo en el que se observan características propias de la institución, mientras que McLaughlin no sólo niega esta unidad, sino también la supuesta escena de *marzeah*.

Las razones de Jackson (p.96) para advertir aquí una descripción del *marzeah* son las siguientes: (1) Is 56,9-57,13 forma un oráculo en el que se denuncia el culto a las divinidades paganas: ritos sexuales, sacrificios de niños, ofrendas, etc; (2) se repite el vocablo *miškab* ‘lecho’ en vv.7a y 8b, que alude al mueble en el que se reclinan los participantes en estas reuniones (Am 6,1-7; 3,12; Os 7,14; Mi 2,1; Ez 23,41; Sal 36,5); (3) apoyándose en Am 6, observa que el v.8 podría referirse al lugar reservado para el *marzeah*, «where behind closed doors a memorial for the absent members is held»; por último, (4) señala que estos apóstatas han hecho un pacto con los dioses del Inframundo e incluso les han enviado emisarios con ofrendas de aceite.

¹⁵⁸ Tg: «Ídolo» (טענדל).

¹⁵⁹ Siguiendo a Alonso Schökel – Sicre 1980 y a Cantera – Iglesias 2000; lit: «De mí» (= sin mí). Para otras lecturas cf. Ackerman 1992:104n.11.

¹⁶⁰ Difícil interpretación, lo habitual es que se adelante la palabra «lecho»: «Te desnudabas, subías al lecho y hacías sitio» (Alonso Schökel – Sicre 1980). Young (1993:405) considera que los dos últimos verbos tienen el mismo objeto. Las versiones tienen lecturas muy diversas de este versículo.

¹⁶¹ *Tikrot* puede ser 2ª pers.masc. o 3ª pers.fem. de *krt*, pero por el contexto se debe interpretar como 2ª pers.fem., entendiéndolo como una forma defectiva. IQIs^a presenta ותכרתתי; más opciones en Scullion 1972:111. Falta el objeto directo *b'rit* ‘pacto’, que se sobreentiende sin dificultad (Young 1993:405). Cf. las distintas propuestas en Ackerman 1992:105n.12.

Biddle (1996:135ss.) afirma que los sufijos se refieren a «lady Zion», es decir, la ciudad se personifica en una figura femenina. Se basa en las referencias a las ciudades en los textos del Oriente Próximo y, en particular, en el texto de Is 47 relativo a Babilonia.

¹⁶² Otros a su vez lo dividen en tres o incluso cuatro secciones: 56,9-12; 57,1-2; 57,3-6; 57,7-13 (Westermann 1986, Childs 2001). Además existen quienes consideran estos versículos como parte una unidad mayor que llegaría al v.21 (Berges 1998:466ss.). Un resumen de las propuestas en Smith 1995:67ss; cf. Ackerman 1992:101n.1.

En contra, McLaughlin (pp.181ss.) observa una serie de errores en la propuesta anterior: (1) aunque puede darse un contexto funerario¹⁶³, los niños son los únicos difuntos y no es probable que fueran éstos los miembros del *marzeah*; (2) los contextos donde aparece «lecho» son distintos al de Amós: en Am 6,4 se alude al lugar donde se recuestan los presentes en el festejo, pero en Isaías se refiere al sepulcro (v.7) o al tálamo de la prostituta (v.8); (3) estos versículos no constituyen una unidad, ya que, por un lado, se lee un «pero vosotros» (v.3), propio de una nueva sección, y, por otro, hay una falta de continuidad temática: en el primer caso se denuncia a los líderes por su ebriedad y en el segundo por las aberraciones cúlticas. A su vez, no se conforma con rechazar las ideas de Jackson, sino que niega las referencias al *marzeah* por un motivo en especial: los datos sobre los líderes (vv.10s.) y el consumo de alcohol en abundancia (v.12: *sekar* y el verbo *sb'*) se encuentran en la primera sección (56,9-57,2), pero el contexto religioso en la segunda (57,3-13), sin que haya conexión posible entre ambas. Por tanto, según este autor no se dan en un mismo oráculo los requisitos que debe cumplir una descripción de *marzeah*.

En cualquier caso, nuestras razones para aceptar o rechazar el texto son otras, ya que Jackson está en lo cierto cuando manifiesta que Is 56,9ss. comparte características con Am 6 (cf. Schökel – Sicre 1980:351). Así pues, antes de comenzar el análisis, debemos señalar los motivos por los que se han incluido estos versículos y no otros en el presente estudio. (a) En los vv.9-11 se invita a los líderes de las naciones extranjeras a devorar Sión, como castigo por el relajado y despreocupado comportamiento de los dirigentes judíos: «Están todos ciegos, no conocen, todos son perros mudos, [que] no pueden ladrar, soñolientos, [que están] reclinados, amantes de adormecerse» (cf. Am 6,1-7 y 4,1). (b) El v.12 es una evidente invitación al consumo de alcohol en cantidades importantes¹⁶⁴. (c) Jackson se apoya en el v.8 para distinguir el lugar de reunión, donde los lechos juegan un papel importante. (d) El v.9 contiene una referencia al «aceite», otro de los elementos que pueden aparecer en el *marzeah* (cf. c.I 2.1.f. y c.II 2.3.2.).

La mejor manera de aclarar si aquí se describe un *marzeah* es determinar los temas principales de los versículos. Is 57,1-2 alude a la suerte actual del justo y a la promesa divina sobre su descanso. En los vv.3-13 el profeta denuncia las prácticas idolátricas como una forma de prostituirse, destacando los cultos de fertilidad entre los árboles y jardines (v.5)¹⁶⁵, los sacrificios de niños en los torrentes (v.5b-6)¹⁶⁶ y los

¹⁶³ Se basa en el pasaje de Is 28,7-8 para admitir una dimensión fúnebre del *marzeah*.

¹⁶⁴ Este tipo de invitaciones son propias de los banquetes ugaríticos y bíblicos, en las que destaca el uso del imperativo para exhortar a los convidados (cf. Clifford 1983:27ss.).

¹⁶⁵ Pudieron estar dedicados a Ašerah (Schramm 1995:128ss.). Los jardines y árboles eran símbolos de la fertilidad en el mundo antiguo, entre los que se practicaban innumerables cultos; sin embargo, es llamativo, como señala Schramm (pp.128s.), que muchos de estos ritos catalogados por los profetas como extranjeros se encuentren también en el culto tradicional a Yahveh (Jos 24,26); cf. Ackerman 1992:152.

Frente a la lectura tradicional de «en los terebintos» (v.5, עֲצֵי שֵׁט), Lewis (1989:153ss.) ha propuesto «dioses» (como LXX: εἰδωλα), interpretándolo como «espíritus de los difuntos» (en contra Schmidt 1996:256).

¹⁶⁶ Jackson (p.96) afirmaba que el v.6 se refería a las ofrendas de bebidas y cereales.

Parece que el sacrificio de niños estaba bien atestiguado tanto en el mundo pre-israelita como en otras culturas de la Antigüedad; p.e., en Cartago se ha encontrado un cementerio con víctimas sacrificiales y, por

ritos necrománticos (v.9b)¹⁶⁷. A pesar de que Ackerman (1992:158ss.) observa una relación entre el *marzeah* y estos últimos cultos (apoyándose en los textos ugaríticos *KTU* 1.114 y *KTU* 1.21), consideramos que ninguno de los ritos se refiere a esta reunión, por lo que descartamos estos versículos como posibles testimonios de la institución. No obstante, en este fragmento aparecen otros temas a tratar que estaban presentes en el *marzeah* de Am 6: el uso de aceites en el v.9 y la mención del lecho en el v.8. Ungirse con aceites y perfumes era un acto frecuente en los acontecimientos sociales de la Antigüedad, en especial, en los banquetes, pero también tenía otras utilidades importantes: era un ingrediente fundamental en la dieta mediterránea, formaba parte de las libaciones y ofrendas a los dioses, servía como regalo e incluso como ungüento para la preparación de un cadáver; de hecho, varias de estas aplicaciones podrían explicar el versículo¹⁶⁸. Sin embargo, incluso aceptando la idea de afeite, no advertimos un contexto simpótico similar al de Am 6 o al de cualquier otro pasaje que hayamos analizado hasta el momento, por tanto, tampoco se acepta el v.9 entre las referencias al *marzeah*.

Respecto al v.8, Jackson sugiere que indica el lugar de reunión del *marzeah* al entender *miškab* ‘lecho’ como el diván donde se reclinan los comensales y el *zikaron* ‘emblema’ de la puerta como un recordatorio por los miembros ausentes; sin embargo, ésta no es la interpretación más frecuente. Los críticos, por lo general, se dividen entre los que advierten un lugar de culto, un templo, y los que consideran que se trata de una casa particular (cf. Young 1993:404, Koole 2001:66). Lo cierto es que los términos que se emplean tienen un doble sentido. Por un lado, *zikaron* puede referirse tanto a un recordatorio, una columna, por los difuntos o un monumento por los dioses, como al miembro masculino, «falo»¹⁶⁹. Por otro, al final del versículo aparece el vocablo *yad* ‘mano’ que se puede entender de varias maneras: (a) literalmente, «mano», tal

otro lado, Tertuliano (*Apologético* IX 2) nos transmite información al respecto; cf. Ackerman 1992:117ss., Schramm 1995:128ss.

Una vez descartada la explicación de la exégesis tradicional que veía en el *melek* del v.9 una referencia política al rey de Babilonia (cf. Muilenburg IB 67), las interpretaciones son diversas: algunos lo entienden como un título de un dios extranjero, Chemosh de Moab, Milkom de Ammón (Gray, en Ackerman 1992:127s.), o Melkart de Tiro (McKenzie 1968:158), como el dios semítico Molek (Schmidt 1996:258) o como un tipo de culto denominado *mulk* o *molek* y relacionado con el sacrificio humano (Ackerman 1992:134ss.). Un resumen en Heider *DDD* s.v. “Moloch”.

¹⁶⁷ Schramm (1995:132) subraya que esta práctica se daba en los altozanos (cf. v.7), por lo que el pasaje podría estar aludiendo a diferentes lugares en contraste con «Mi Santo Monte», Sión (v.13; cf. 65,11); de hecho, las montañas eran a menudo el lugar de famosos santuarios (Hermón, Baal Zafón, Carmelo, Gerizim, etc.); cf. Muilenburg IB 666.

Lewis (1989:151) y después en Ackerman (1992:149) observan que el verbo *špl* (descender), unido a la referencia al *šē’ol* alude a los rituales de necromancia (Is 29,4; *KTU* 1.161,22). Uno de los más llamativos de la BH es del episodio de la bruja de Endor, donde el espíritu de Samuel aparece ante Saúl (1Sam 28).

¹⁶⁸ Dependiendo de las propuestas de cada autor lo podríamos entender como presente para *melek* / Molok enviado a través de los embajadores, como ofrenda en los cultos sacrificiales, como ungüento para preparar el cadáver de los niños sacrificados, como alimentos para los difuntos, como cosmético femenino para la propia ciudad personificada en mujer (Vg: *Ornasti* en el v.9), etc.

¹⁶⁹ *Zikaron* comparte la misma raíz que *zakar* ‘varón’; cf. Muilenburg IB 667, Schmidt 1996:259, Koole 2001:67s; incluso Jackson reconoce este sentido. Un estudio sobre el término en Koenen 1988:46ss.

vez en un contexto sexual, (b) recordatorio como en Is 56,5 (1Sam 15,12; 2Sam 18,18; cf. Young 1993:405), (c) órgano masculino, según derivados del verbo *yddl ('amar' en ugarítico, cf. Irwin 1967:33, Fitzgerald 1967:368ss., Delcor 1967:234ss, Scullion 1972:112), (d) monumento sobre el que se representan las manos del difunto (Koole 2001:71), etc. No obstante, si bien todavía no se ha llegado a una solución admitida mayoritariamente, en nuestro caso podemos aceptar al mismo tiempo las acepciones sexuales de los términos y las cúlticas, partiendo de que el profeta concibe la idolatría como una forma de prostituirse: «Detrás de la puerta y de la jamba colocaste tu emblema, entonces, prescindiendo de mí, te desnudaste, te subiste [a tu lecho], extendiste tu lecho, hiciste un pacto con aquellos, [cuyos] lechos amabas, [mientras] contemplabas su miembro» (v.8, cf. Jr 2,30ss; Ez 16; 23,17)¹⁷⁰. Así pues, la metáfora de la prostituta (la ciudad de Jerusalén o incluso el pueblo de Dios) que copula en el lecho con sus amantes (los ídolos) resulta más convincente que el aparente escenario convivial, propuesto por Jackson.

Por ahora no hemos encontrado ningún vínculo entre el *marzeah* y estos versículos, pese a distinguir rasgos propios de estas reuniones (el lecho / diván, los aceites); sin embargo, todavía falta por tratar Is 56,9-12. Es sorprendente que Jackson proponga el v.8 para justificar la descripción de un *marzeah* en este pasaje, en vez de los vv.9-12, ya que en ellos se encuentran llamativas similitudes con Am 6,1.4-7: (a) se ataca a la clase social alta, que en tiempos de Amós era una élite política y que en época del Tritoisaías era de carácter religioso¹⁷¹; (b) se presenta una imagen nefasta de los poderosos, pues sólo tienen interés en la ociosidad, hasta el punto de que se les llama a ambos «reclinados» (Am: הַשְׁכָּבִים / Is: שְׁכָבִים); (c) hay una referencia importante al consumo de vino: «Que beben en copas de vino» (Am 6,6) / «Venid, que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, [pues] hay gran abundancia» (Is 56,12)¹⁷²; (d) comparten una misma despreocupación hacia el prójimo: «Sin que se duelan por la ruina de José» (Am 6,6) / «Todos siguen sus propios caminos, cada cual a su interés, por su lado» (Is 56,11); por último, (d) todos van a sufrir un castigo: en un caso el exilio (con la caída de Samaria), en otro la destrucción por las naciones extranjeras¹⁷³. Pero, también existen diferencias entre los textos. En primer lugar, Tritoisaías endurece la descripción de los dirigentes: los llama «ciegos», «perros mudos que no pueden ladrar» / «perros

¹⁷⁰ En Lv 20,5 encontramos una referencia a la «prostitución idolátrica» donde se ve implicado Molok.

¹⁷¹ McKenzie (1968:154) afirma que no sólo denuncia a los profetas, sino también a los líderes religiosos de la comunidad. Algunos hablan de líderes de la restauración, entre los que se incluyen los dirigentes políticos, los profetas y los sacerdotes (Schramm 1995:126s.), mientras que otros consideran que sólo los profetas son los guardianes (Muilenburg IB 661, Young 1993:395, Koole 2001:35); cf. McLaughlin 2001:182n.135. Tg. ofrece una interpretación política de Is 56,9 donde se ven implicados los reyes extranjeros.

¹⁷² Muilenburg (IB 663) sugiere que el v.12 es un fragmento de una canción convivial (cf. Is 22,13; Sab 2,7s; 1Cor 15,32); de hecho, es llamativo que LXX lo elimine de su texto. Sobre las formas de invitación cf. Clifford 1983:26ss.

¹⁷³ Los pueblos gentiles son identificados con los animales. En otros casos Yahveh también convoca a las bestias: Jr 12,8s. (cf. 19,7); Ez 39,17ss. Ezequiel juega con la imagen del pastor, del rebaño y de las fieras en 34,1-28.

voraces que no conocen la hartura¹⁷⁴», «soñolientos, [que están] reclinados, amantes de adormecerse», acusándolos de incumplir con su tarea de pastores del pueblo, porque ni siquiera «saben reflexionar». En segundo, presenta la referencia al vino en una invitación al banquete y no como parte de la descripción: «Venid, que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, [pues] hay gran abundancia» (v.12). A pesar de las diferencias formales, el mensaje de Tritoisafías coincide en buena medida con el de Amós.

En definitiva, no parece descabellado pensar que este autor conocía la predicación de Amós y que incluso pudo tener en cuenta Am 6 para componer su propio oráculo. Del mismo modo, si bien nos resulta demasiado atrevido incluir estos pasajes entre los testimonios del *marzeah*, reconocemos que si las pusiéramos en boca de Amós no habrían sonado demasiado diferentes a las palabras de Am 6. A su vez, estos versículos cumplen con los tres requisitos que proponía McLaughlin: la presencia de una élite (los dirigentes / los pastores), de un contexto cúlrico (los líderes de la restauración eran, sobre todo, religiosos, por lo que no sería extraña su participación en algún ritual) y la mención del vino en abundancia. Con todo, es más prudente considerar que este pasaje describe una escena convival, dejando abierta la posibilidad de una vinculación con el *marzeah* o con cualquier otro tipo de banquete.

1.3.5. Una última reflexión

Aunque es difícil reconocer una escena de *marzeah* cuando el vocablo está ausente, podemos ofrecer una serie de conclusiones después del análisis de estos pasajes. En primer lugar, Is 5,11-13 no es un testimonio de la institución, ya que, pese a presentar rasgos propios del *marzeah*, el profeta se refiere claramente a un *mišteh*. No obstante, el fragmento nos proporciona valiosa información sobre los elementos propios de los festejos bíblicos. El caso de Is 28,1-4 plantea un problema mayor, pues el profeta no especifica a qué escena convival, caracterizada por los adornos florales, se alude. Por esta razón, dejamos abierta la posibilidad de que se aludiera a un *marzeah*. Lo mismo sucede con el fragmento de Is 28,7-8: su descripción se ajusta perfectamente al perfil que buscamos, pero en ningún momento aparece el término. Este texto encuentra un buen paralelo en la tablilla ugarítica KTU 1.114, donde se distingue el vocablo *marzeah*. Además, en contra de McLaughlin, rechazamos que los vv.7-8 representen la primera conexión clara entre la asociación y el culto a la muerte, pues tal estado de embriaguez simplemente se puede entender como una de las consecuencias del consumo de alcohol en exceso. Por último, de todo el episodio de Is 56,9-57,13 únicamente 56,9-12 responde a la imagen de un *marzeah* o, al menos, a otro festejo convival, de manera que una vez más sólo podemos hablar de posibilidades interpretativas.

¹⁷⁴ En las culturas del Oriente Próximo y el Mediterráneo el perro representa un papel negativo. «Perro» es el que aparece como sirviente (2Sam 9,8; 16,9; 2Re 8,13; cf. Cartas de El Amarna: EA 84,16-18), es Goliat ante David (1Sam 17,43; 24,15; 2Sam 3,8), «perros» son los enemigos (Sal 22,17ss; 59,7). En los refranes el perro es el insensato (Prov 26,11; 26,17). Los perros también tenían su función en la sociedad, pues actuaban como perros pastores (Jb 30,1) o guardianes (Éx 11,7). En el pasaje de Isaías un perro que sólo se ocupa de dormir es el que deja que se coman el rebaño.

Antes de finalizar el apartado sobre Isaías, es necesario justificar por qué rechazamos desde el primer momento la sugerencia de Heider (1985:389). Este autor considera que Is 65,4 alude a una escena de *marzeah*: «Los que se sientan sobre los sepulcros y en [sitios] ocultos pernoctan, los que comen carne de cerdo y sopa de inmundicias hay [en] sus ollas». Sin embargo, ni los ritos nigrománticos son característicos de la institución ni se menciona, a excepción del contexto religioso, ninguno de sus rasgos.

1.4. MARZEAH EN EZEQUIEL

En el caso de Ezequiel las posibles representaciones de un *marzeah* se han encontrado en dos pasajes: Ez 8,7-13 y Ez 39,17-19. El primero de ellos, propuesto por Ackerman (en 1989 y después en 1992), forma parte de las fabulosas visiones de Ezequiel en su personal viaje al Templo de Jerusalén. Poco después, Irwin (1995) sugiere que entre los cc.38-39, relativos a la derrota de Gog por Yahveh, aparece una escena de *marzeah*, similar a KTU 1.114, en la que se invita a las aves y a las fieras del campo a saciarse con la carne y la sangre gentil.

1.4.1. Ez 8,7-13. La propuesta de Ackerman 1989 = 1992 (§ 19)

Hace más de una década Ackerman (1989:267ss. / 1992:67ss.) propuso explicar Ez 8,7-13, uno de los pasajes proféticos más enigmáticos, como una posible descripción de un *marzeah*, basándose en que la habitación aludida en el fragmento podía responder al lugar de reunión de los miembros del *marzeah*. Recientemente McLaughlin (2001:198ss.) ha negado cualquier tipo de conexión entre las características del texto subrayadas por Ackerman y esta institución. Los versículos en discusión se sitúan en la sección comprendida entre los cc.8-11¹⁷⁵ y en concreto corresponden a la segunda de las cuatro abominaciones cúlticas del c.8. En esta visión se describe la sala de las imágenes y los ídolos en la que supuestamente se practica algún tipo de rito pagano (vv.7-13):

⁷Me llevó a la puerta del atrio y vi que había un boquete en el muro¹⁷⁶. ⁸Me dijo: “Hijo de hombre, haz un agujero en el muro¹⁷⁷”. Entonces hice un agujero en el muro y apareció una puerta. ⁹Me dijo: “Entra y contempla las atroces¹⁷⁸

¹⁷⁵ La mayoría de los críticos coincide en distinguir una serie de visiones que comienzan en el Templo de Jerusalén y que acaban con la partida de Yahveh.

¹⁷⁶ En LXX está ausente el v.7b. Greenberg (1983:169, 2001:199) sugiere que puede haber sido una repetición de la última cláusula del v.8 y propone que el texto original debió leer *hor* = ‘lugar escondido’ (1Sam 14,11; Jb 30,6). Es interesante la trad. de Pohlman (1996:123) que indica las variantes respecto al griego entre corchetes, como si fueran glosas.

¹⁷⁷ Lit: «Ex/cava en el muro». En LXX falta «en el muro», pero el verbo ὀρύσσω ‘cavar, excavar un agujero en’ ya especifica el complemento. Ackerman (1992:42n.20) observa que LXX, frente al TM, puede aludir a una habitación subterránea, quizá por debajo del pavimento del patio de entrada (cf. McLaughlin 2001:198s.). Además, rechaza la corrección de Eichrodt y Fohrer de cambiar *htr* por *hpr*, que tiene el doble significado de «cavar» y «buscar, explorar, mirar cuidadosamente», justificando así LXX (cf. Zimmerli 1979:193).

¹⁷⁸ El adjetivo *ha-ra’ot* está ausente en LXX, por lo que hay quien lo considera una glosa; en cambio, Block (1997:288n.27) sugiere que es una elisión premeditada en LXX; cf. Ez 6,11.

abominaciones que ellos hacen aquí”.¹⁷⁹ Entré y contemplé que había todo tipo de imagen de reptil y de animal, abominación¹⁷⁹, y todo tipo de ídolos de la casa de Israel¹⁸⁰ grabados sobre el muro¹⁸¹, por todos los lados alrededor¹⁸².¹¹ Setenta varones de entre los ancianos de la casa de Israel –incluso Ya’azanyahu, hijo de Safán, estaba en pie en medio de ellos–¹⁸³ estaban en pie ante ellos (= las imágenes y los ídolos)¹⁸⁴, [cada] varón [con] su incensario en la mano, mientras el aroma¹⁸⁵ de la nube de incienso se elevaba.¹² Me dijo: “¿Has visto, hijo de hombre, lo que los ancianos hacen en la oscuridad¹⁸⁶, cada uno en la estancia de su imagen¹⁸⁷, pues dicen: ‘Yahveh no nos ve, Yahveh ha abandonado el país’?”¹³ Aún vas a volver a contemplar las enormes abominaciones que andan haciendo ellos”. (Ez 8,7-13)

La mayoría de los autores coincide en situar la visión entre el año en que Ezequiel marcha al destierro con el primer grupo de deportados (597 a.C.) y el exilio definitivo de los judíos a Babilonia (586 a.C.): «En el año sexto, a cinco del sexto mes,...» (v.1 = ca. 17/18 de septiembre de 592 a.C.)¹⁸⁸. En esta época Ezequiel es arrebatado

¹⁷⁹ Difícil sintaxis en el TM. Tg. recoge *šegeš* como el pl. *šiqqušin*, mientras que LXX sólo se refiere a «vanas abominaciones (μάταια βδελύγματα)», eliminando toda alusión a los animales del TM, por lo que se suele considerar una glosa, tal vez influida por Dt 4,16-18 (Block 1997:288n.28, McLaughlin 2001:197n.5). Zimmerli (1979:193) y después Ackerman (1992:43n.22) recogen diversas propuestas: (a) *mátaia* es el resultado de una lectura incorrecta de *pánta tà* = *kol* en hebreo (Cornill), (b) *bdelygmata* puede sugerir la lectura de *šiqqušin* para el *šegeš* del TM, (c) mantener la lectura de *šegeš* con el sentido de «comida impura», como finalmente resuelve Ackerman.

¹⁸⁰ Tg: «Ídolos a los que la casa de Israel les estaba rindiendo culto (יִדּוֹלִים)».

¹⁸¹ LXX: ἐπ’ αὐτοῦ. Como señala Ackerman (1992:43n.24) es la cuarta vez que aparece *qir* en el TM y ninguna en LXX, por lo que es más fácil considerar, en lugar de que fueran glosas, que el traductor de LXX no entendió la palabra. McLaughlin (2001:198) habla de «confusión por el traductor».

¹⁸² Block (1997:288n.29) considera la reduplicación un desarrollo tardío en el hebreo bíblico. McLaughlin (2001:6) afirma que tampoco debe omitirse debido a que es costumbre del profeta. LXX: «En círculo, alrededor» (κύκλῳ) y Vg: *In circuitu per totum*. Por todos los lados de la sala hay grabadas imágenes, de ahí que Alonso Schökel – Sicre (1980:703) traduzcan «en las cuatro paredes» (por las cuatro menciones de *qir*).

¹⁸³ Algunos lo entienden como una glosa, pero otros argumentan que «if smoothness were a test of authenticity, most parenthetical clauses would be eliminated» (Block 1997:288n.30). Lo cierto es que la sintaxis entraña cierta dificultad ya que interrumpe una oración. LXX lo soluciona eliminando la conjunción *we* y el verbo *’omed* y Vg. dice: *Saphan stabat in medio eorum stantium* (part.pres.gen.pl.).

¹⁸⁴ Vg: *Ante picturas*. Ackerman (1992:44n.26), basándose en Zimmerli (1979:194) traduce «were worshipping» como un término técnico relativo al servicio cultural (cf. Nm 16,9; 1Re 3,15; 17,1; 18,15; etc).

¹⁸⁵ ‘Atar es un *hapax* que según Greenberg (1983:170; 2001:200) está relacionado con el siríaco ‘*etra* ‘vapor, humo’, con connotaciones paganas.

«Nube» está ausente en LXX, por lo que muchos lo consideran una glosa (p.e., Alonso – Schökel 1980 y McLaughlin 2001:197); en contra, Block 1997:288n.32.

¹⁸⁶ Ausente en LXX, por lo que habitualmente se considera una glosa. Herrmann y Eichrodt lo rempazan por *poh*, siguiendo los vv.6.9.17 (en Block 1997:288n.34, McLaughlin 2001:197n.8). En cambio, McLaughlin (p.197) lo mantiene en su reconstrucción del texto, al considerar que LXX puede reflejar «una traducción más económica».

¹⁸⁷ *Maskit* (‘relieve’, ‘imagen’; Lv 26,1; Nm 33,52: «Imagen de piedra», cf. *KAI* 215.18) es entendido por las versiones como «en secreto» (τῷ κρυπτῷ, LXX), *in abscondito cubiculo sui* (Vg.).

¹⁸⁸ LXX: «En el quinto mes» = 18 de agosto (cf. May IB 105, Greenberg 1983:166; 2001:195, Hals 1989:52, Ackerman 1989:267, 1992:37). Cf. el cuadro que presenta McKeating (1995:70s.) con todas las

y llevado por Yahveh al Templo de Jerusalén donde le muestra la participación de los jerosolimitanos en los cultos idolátricos: han colocado en la casa de Yahveh una imagen de la diosa de la envidia (vv.3-6), los ancianos queman incienso en una habitación decorada con imágenes e ídolos (vv.7-13), las mujeres lloran por Tammuz, la divinidad de la vegetación y fertilidad (vv.14-15), y los hombres adoran al sol (vv.16-18)¹⁸⁹.

El primer problema que plantean las visiones reside en aclarar si en esta época se practicaban los cultos descritos, pues en teoría habían sido erradicados en la famosa reforma de Josías (2Re 23,1-25), por lo que algunos comentaristas, en especial los de la primera mitad del s.XX, los sitúan en tiempos de Manasés¹⁹⁰. Ackerman (1992:46ss.), en cambio, aporta argumentos suficientes para confirmar que estos ritos se recuperaron después de su muerte, ya que, p.e., en los mismos versículos que siguen a la reforma (2Re 23,26-25,30) se dice que los reyes obraron «lo malo a los ojos de Yahveh» (= fueron idólatras)¹⁹¹.

La segunda cuestión es identificar estas acciones como parte de un mismo rito o como cuatro cultos distintos situados en el Templo de Jerusalén. A primera vista se reconoce un mismo patrón: el profeta es arrebatado y llevado a un lugar del templo, se le ordena mirar, se describe la visión, Yahveh lo llama «hijo del hombre¹⁹²» al preguntarle si ha contemplado los hechos y se le informa de que todavía verá atrocidades mayores (McLaughlin 2001:200n.17; cf. Hals 1989:49ss.). Esto ha hecho que algunos autores consideren los cuatro fragmentos como elementos de una sola celebración. May (IB 105ss.), p.e., cree que se trata de un festival al final del solsticio de verano en el que Yahveh abandona el templo, Gaster (1941:289ss.) los explica, por analogía con la liturgia ugarítica, como la celebración de la fiesta de la cosecha y Avishur (1986:49ss.), comparándolos con la historia de Aqhat, como las obligaciones culturales que un hijo tiene con su padre¹⁹³. No obstante, en la actualidad, predomina la opinión de que son cuatro manifestaciones independientes en las que se cometen pecados distintos, participan varios grupos y se producen en diferentes lugares del

referencias cronológicas de la obra de Ezequiel. Según la división de Alonso Schökel – Sicre (1980:672), en la primera de las dos etapas del ministerio de Ezequiel, esto es, en Babilonia entre los primeros deportados por Nabucodonosor.

¹⁸⁹ Cf. Gaster 1941:289ss., Fohrer 1952:174ss., May IB 105ss., Hals 1989:48ss., Ackerman 1989:267 y, más detallado, 1992:37ss.

¹⁹⁰ Según Torrey sería una descripción de época helenística en la que se recogen ritos de tiempos de Manasés y según Kaufman y Greenberg la reforma de Josías fue exitosa y duradera, por lo que estos cultos datan del reinado de Manasés (en Ackerman 1992:47s.).

¹⁹¹ También en Jeremías se pueden encontrar ejemplos de idolatría en el culto jerosolimitano (cf. Ackerman 1992:50s.). Incluso, en tiempos de la restauración se llevan a cabo ritos paganos, según nos informa el Tritoisaías en, p.e., el último pasaje que analizamos de Isaías (Is 56,9-57,13), donde se hablaba de nigromancia, de sacrificio de niños, etc.

¹⁹² Esta expresión referida al profeta es típica del libro de Ezequiel, pues aparece más de cien veces. Otras características propias de este libro (como, p.e., el uso de *gillulim* para ‘ídolos’) en McKeating 1995:17.

¹⁹³ Otras sugerencias recogidas por Ackerman (1992:52s.) y McLaughlin (2001:200n.18): celebración por Adonis, ceremonias agrícolas relacionadas con *Tiša b’Ab*, etc.

Templo (Ackerman 1992:53, McLaughlin 2001:200). En cualquier caso, tanto si se trata de un rito autónomo como de una de las escenas de un festival, los vv.7-13 tienen sentido por sí mismos, de manera que, después de haber contextualizado el pasaje, ahora nos podemos centrar exclusivamente en ellos.

Ackerman (1992:71) explica los vv.7-13 como una comida ritual de la aristocracia que tiene lugar en el patio del Templo y que está dedicada a una divinidad. Se entiende sin ninguna dificultad tanto la presencia de una clase alta («setenta varones de entre los ancianos de la casa de Israel», v.11)¹⁹⁴, entre la que sobresale «Ya'azanyahu, hijo de Safán¹⁹⁵», como su localización en un recinto oculto del Templo de Jerusalén (vv.7-8). Sin embargo, no quedan claros ni la referencia a un banquete cúltico ni el patronazgo divino del encuentro, por lo que la clave para entender el texto reside tanto en la interpretación de «todo tipo de imagen de reptil y de animal, abominación», cuanto en la función de los ídolos grabados en el muro (Ackerman, pp.69ss.).

Según esta autora, «todo tipo de imagen de reptil y de animal» es una glosa, ausente en LXX e influida por Dt 4,17s., que ha llevado a una exégesis errónea de *šeqeš* ‘abominación’. Basándose en el estudio de Zimmerli (1979:216s.), observa que *šeqeš* (Lv 7,21; 11,10-13.23.29.41-42; Is 66,17) no alude a las representaciones paganas de animales, sino a las criaturas no aptas para el consumo alimenticio. Por tanto, frente a los que habían advertido un rito relacionado con las deidades zoomórficas egipcias (el propio Zimmerli¹⁹⁶) o con los relieves babilónicos como los de la de puerta de Ištar (Greenberg 1983:169s.)¹⁹⁷, prefiere eliminar esta «glosa» y definir *šeqeš* como ‘comida abominable’. A su vez, entiende que el lugar de reunión estaba decorado con las imágenes de las divinidades a las que expresamente les estaba dedicado el «banquete-*šeqeš*», por lo que supone que se trataba de una comida ritual que se producía periódicamente.

A partir de estas primeras conclusiones y apoyándose en Am 6 y Jr 16, los testimonios del Oriente Próximo Antiguo (en el capítulo anterior) y los documentos de épocas persa, helenística y romana (en el siguiente capítulo), Ackerman (pp.71ss.) propone que Ez 8,7-13 describe una escena de *marzeah*, pues distingue muchas de sus características en este texto (p.76s.): (1) un banquete ritual, (2) un recinto

¹⁹⁴ Los ancianos son los líderes de Jerusalén después de la deportación de Joaquín y sus principales (2Re 24,12-14).

¹⁹⁵ Algunos, como Greenberg (1983:170 / 2001:200), consideran que este personaje fue un familiar notable de la familia del escriba real Safán (2Re 22,3; Jr 29,3; 36,12), otros señalan que hubo otro Ya'azanyahu, un hijo de 'Azzur (Ez 11,1), de manera que pudo ser una corrupción interna del TM (Ackerman 1992:43n.25).

¹⁹⁶ Albright encuentra semejanzas con la serpiente y las figuras de animales del *Libro de los Muertos* (en May IB 107), Alonso Schökel – Sicre (1980:705) afirman que con las imágenes de dioses egipcios, contradiciendo así el decálogo (Dt 4,18), Block (1997:293) menciona los relieves egipcios que representan el asedio de ciudades levantinas, en las que los hombres están sobre los muros con los brazos extendidos hacia el cielo en oración (cf. Fohrer 1952:175, Pohlmann 1996:139). También hay quien simplemente prefiere considerarlos como dibujos de todo tipo de fauna, incluyendo los animales impuros según las leyes sacerdotales (Blenkinsopp 1990:55).

¹⁹⁷ Block (1997:289) afirma que el número de ancianos se vio determinado por el número de imágenes, esto es, al menos se practicaron setenta cultos distintos.

específico que podría ser el *bet-marzeah*, inaccesible para los que no pertenecen a la asociación, (3) una regularidad para reunirse según los grabados permanentes de los muros, (4) el patronazgo de una divinidad a la que se le ofrece incienso, (5) un grupo de aristócratas, los «setenta ancianos», identificado con los «miembros del *marzeah*», (6) una figura que destaca sobre las demás, *Ya'azanyahu*, cuyo cargo sería el de «líder del *marzeah*» y, por último, (7) el consentimiento o incluso la tutela de esta corporación por parte de las autoridades, ya que se sitúa en el recinto del Templo¹⁹⁸. De este modo, afirma que, aunque su propuesta no es una explicación definitiva, Ez 8,7-13 responde a «cultos semíticos occidentales», más que a lejanas representaciones rituales de Egipto o Babilonia. Además, esta sociedad elitista era conocida por Amós y Jeremías y probablemente aceptada por la sociedad israelita, por lo que la denuncia del profeta no debió dirigirse contra el *marzeah* en sí, sino contra el consumo de comida-*šeqeš* (Lv 11) y la representación iconográfica de una divinidad, seguramente de Yahveh (pp.77ss.)¹⁹⁹.

Por el contrario, McLaughlin (2001:202ss.) rechaza la hipótesis de Ackerman por la ausencia del elemento más importante en los festejos: el alcohol, pero también aporta otras dos razones interesantes: la errónea interpretación del tan controvertido término *šeqeš* y el secretismo con el que se practica el culto. Al considerar los testimonios bíblicos, advierte que *šeqeš* se refiere «a la naturaleza esencial de tales cosas [es decir, los animales híbridos, los cadáveres de ciertas bestias, etc.], no a su estatus como comida», justificando tal afirmación con los siguientes argumentos: (a) Ezequiel es capaz de criticar directamente la comida inaceptable, (b) el resto de la visión describe una actividad religiosa, pero no un banquete y, por último, (c) *šeqeš* sólo aparece en este caso, pero su equivalente *šiqquš* alude a una serie de «aberraciones cúlticas» (por una «abominación» en 5,11; 7,20; 11,18.21 / por un «ídolo» en 20,7.8.30-31; 37,20). Así pues, considera que sólo la mención del culto idolátrico no es motivo suficiente para conectar el pasaje con el *marzeah*. Por otro lado, asumir, junto con la mayoría de la crítica, que el rito se produce en una habitación oculta²⁰⁰ le proporciona la tercera prueba para rechazar Ez 8,7-13 como testimonio de la institución, ya que, si bien el *marzeah* es considerado una entidad privada, no hay ningún documento que confirme este secretismo.

¹⁹⁸ Ackerman (pp.76s.) justifica la ausencia de elementos fúnebres con el pasaje de Am 6, donde tampoco hay rastro de esta característica. En cualquier caso, debemos recordar que hasta el momento sólo Jr 16 alude con seguridad al festejo funerario.

¹⁹⁹ Esta visión aparece después de la del ídolo de la envidia, que Ackerman ha identificado con la Ašerah, la consorte de Yahveh que en Kuntillet 'Ajrud y en otras tantas imágenes aparecen juntos (cf. c.III 1.1.2.a. *Excursus*). Así pues, no debería resultar extraño identificar estos grabados como las imágenes de Yahveh. Sin embargo, el problema es más complicado porque no se sabe con seguridad a quién representa esta estatua; de hecho, cuando Alonso Schökel – Sicre (1980:705) se preguntan si representa a la estatua de Astarté colocada por Manasés en el Templo (2Re 21,7; 2Cr 33,7) o a la Reina del Cielo (Jr 7,18; 44,15ss.), afirman que el texto Ezequiel «no responde a esta pregunta».

²⁰⁰ P.e., Gaster (1941:289) habla de que «en un lugar escondido, una gruta decorada con frescos, una pequeña congregación de hombres estaba involucrada en realizar ciertos ritos misteriosos». Block (1997:289) cree que la habitación era en su origen una despensa para los utensilios y muebles del Templo (1Re 6,5) y que luego se convirtió en el lugar del culto místico.

En nuestra interpretación no sólo no aceptamos que el profeta contemple en su visión una escena de *marzeah*, sino que tampoco hemos observado, con la excepción del contexto cúllico y la élite de ancianos, ninguna de las características propias de estas reuniones. Pero, aunque no se va a analizar el texto vamos a exponer las razones que nos han llevado a asumir una interpretación que difiere de la de McLaughlin. En primer lugar, es evidente que el *marzeah* era una entidad de carácter privado, por lo que es posible que se practicaran ritos particulares desconocidos por el público en general. La prueba es que no nos han llegado descripciones detalladas de sus ceremonias y que sólo a través de los datos de otros documentos podemos hacernos una idea de qué tipo de asociación pudo ser. Además, si comparamos los testimonios sobre el *marzeah* con los textos que mencionan el *thiasos* griego u otros grupos similares en torno a los cultos místéricos, vemos que éstos últimos son más numerosos. De hecho, el propio McLaughlin (p.205n.43) reconoce que rechazar el texto por su aparente secretismo resulta una razón «altamente especulativa». Este dato, entonces, no es tan significativo como McLaughlin había manifestado en su análisis, pues no aclara en absoluto la naturaleza del culto.

Mucho más interesantes resultan otros detalles para justificar nuestra posición: (1) la ausencia del alcohol, ya que hasta el momento en todos los textos tratados las alusiones al vino suponían el primer vínculo entre el texto y el *marzeah*. (2) Como *šegeš* alude a abominaciones cúllicas de todo tipo, la comida no apta también debe situarse entre estas transgresiones, de manera que la propuesta de Ackerman no es tan descabellada como McLaughlin había indicado; pero, incluso asumiendo esta posibilidad, no encontramos ningún rasgo del *marzeah*, pues no existe ningún testimonio donde se aluda a que los participantes ingieran comida abominable. Lo habitual es la denuncia contra el consumo en exceso de los más exquisitos manjares, mientras que otros mueren de hambre (Am 6,4). (3) Los ancianos que intervienen en el evento pueden ser miembros de una élite, en especial si tenemos en cuenta el número «setenta». Sin embargo, también debemos admitir que el profeta pudo referirse a este grupo por sus condiciones físicas (varones de una edad avanzada), al igual que hace después con las mujeres (v.15) y con los «veinticinco varones» (v.16, cf. Duguid 1994:68ss.), indicando así que todo el pueblo está implicado en prácticas idolátricas. En cualquier caso, sería sorprendente que sólo los ancianos participaran en el *marzeah*, sobre todo, cuando en Ugarit encontramos textos donde se habla de un posible ingreso de nuevos miembros en la institución (p.e., PRU III 88; III 130). (4) Tampoco es significativo que destaque un individuo sobre los demás, en este caso Ya'azanyahu, hijo de Safán, pues es frecuente, incluso en nuestros días, que en los festejos exista un «maestro de ceremonias». (5) No se menciona ni la presencia de música ni de muebles propios de estas celebraciones (divanes, mesas, etc.) ni de ninguna otra característica: aceites, perfumes, etc; sólo se habla del incienso, cuyo uso es habitual en los ritos del Templo. (6) Ni siquiera las imágenes de ídolos son exclusivas de un patronazgo divino del *marzeah*, pues no faltan los ejemplos de idolatría en el propio Templo de Jerusalén. Por tanto, este contexto cúllico puede responder a innumerables prácticas paganas, entre las que el *marzeah* no sería una de las primeras opciones.

1.4.2. Ez 39,17-20. Una sugerencia de Irwin 1995 (§ 20)

Cuando Irwin (1995:108s.) trata los cc.38-39 como un ejemplo de sacrificio a Molek, observa que el mejor paralelo para explicar Ez 39,17-20 es el tan citado pasaje ugarítico de *KTU* 1.114, en el que 'Ilu invita a los dioses a comer y a beber en su *marzeah* hasta la saciedad, llegando él mismo a sufrir un colapso. Después, McLaughlin (2001:205ss.), partiendo de las semejanzas establecidas por Irwin, no sólo incluye Ez 39,17-20 en su análisis del *marzeah* entre los profetas, sino que además admite que, en verdad, se trata de tal festejo.

Los autores suelen coincidir en que este fragmento pertenece a la fantástica y pre-apocalíptica historia de la derrota de Gog por Yahveh, desarrollada en los cc.38-39. Por otro lado, estos versículos introducen una escena nueva, bien acotada formalmente (una fórmula de mensajero al principio y otra al final, un mandato y la invitación a la fiesta)²⁰¹, en la que Yahveh convoca a las aves y a las bestias a su banquete de carne y sangre enemigas:

¹⁷Tú, hijo de hombre, así habla 'Adonay Yahveh: "Di a las aves, a toda clase de alados, a toda clase de bestias del campo: 'Reuníos y venid, congregaos desde los alrededores a mi sacrificio, el cual Yo ofrezco (TM: sacrificio)²⁰² para vosotros, un ingente sacrificio sobre los montes de Israel para que comáis carne y bebáis sangre. ¹⁸Carne de héroes comeréis y sangre de los principales de la tierra beberéis. Carneros, corderos, machos cabríos, toros [y] cebones de Baśán serán todos ellos. ¹⁹Comeréis grasa hasta la saciedad y beberéis sangre hasta la ebriedad del sacrificio que os voy a ofrecer (TM: sacrificar). ²⁰Os saciaréis en mi mesa²⁰³ de caballos y de jinetes²⁰⁴, de héroes y de toda clase de guerreros'. Oráculo de Yahveh 'Adonay". (Ez 39,17-20)

Si bien acotar la sección resulta relativamente sencillo, no se ha alcanzado un acuerdo respecto a su datación al no aparecer ningún dato histórico concreto, sino referencias probablemente mitológicas. P.e., no se ha podido identificar quién es Gog,

²⁰¹ Hals (1989:279) denomina el fragmento «la invitación a una fiesta», en el que advierte los preliminares y la propia invitación compuesta por una convocatoria, el menú y los resultados prometidos. Block (1997:473) distingue la llamada al heraldo, la noticia de dar un mensaje, el encargo propiamente del heraldo, la invitación y la firma del anfitrión. McLaughlin (2001:207) observa que la sección abre y cierra con una fórmula de mensajero.

²⁰² Tg. es mucho más violento: «La matanza, que estoy llevando a cabo (lit. mato) para vosotros», después: «Una gran matanza».

²⁰³ Tg: «Sobre los montes de mi pueblo».

²⁰⁴ *Rekeb*, que significa «carro», no encaja bien en la enumeración: «De caballos y de carros, de héroes y de toda clase de guerreros», por lo que se han sugerido otras posibilidades: (a) interpretar *rekeb* como «caballo de tiro, corcel» (cf. Zimmerli 1979:932, Allen 1990:202 según 2Sam 8,4, cf. 1Cr 18,4), (b) como «jinete» (2Re 7,14; Is 21,7.9; 22,6) o (c) cambiar la vocalización a *rokeb*: «jinete». Probablemente LXX leyó «jinete» en la *Vorlage* hebrea (ἀναβάτην; Vg: *equite forti*, uniéndolo al *gibbur* del TM) y también muchos estudiosos modernos (cf. May IB 281, Brunner 1969, Alonso Schökel – Sicre 1980, Lamparter 1986, Fuhs 1988, Block 1998, McLaughlin 2001:206s.n.50). McLaughlin considera que no es necesario enmendar la vocalización debido a la posibilidad que aquí citamos como (b).

sólo que alude a una nación gentil que debe venir del Norte (Jr 6,22, cf. Zimmerli 1979:938ss., Hals 1989:282); tampoco se sabe dónde se sitúan Magog (el país de Gog) o sus pueblos vecinos ni en qué valle se halla la sepultura para el enemigo (Ez 39,11)²⁰⁵. Por tanto, aunque no han faltado sugerencias, la única propuesta segura es la de considerar un amplio periodo que comprenda desde la época de los primeros deportados a Babilonia hasta el tiempo en que ya estaba vigente la “pre-apocalíptica” (proto-Daniel). No obstante, debido a la llamativa cantidad de rasgos escatológicos que aparecen en los cc.38-39 es probable que sea «más reciente que todos los otros ejemplos bíblicos sobre el *marzeah*» (McLaughlin 2001:212). Lo cierto es que, al menos, hasta tiempos del Deutero-Isaías, no aparecen los temas pre-apocalípticos, como la importancia de la sangre gentil derramada por un guerrero divino (Is 63,1-6) o por la espada de Yahveh (Is 34,5s. y Jr 46,10) o la invitación a las aves y los animales a un sacrificio humano (Jr 12,9)²⁰⁶. Frente a esto, podemos aducir el pasaje ugarítico (KTU 1.3 II,29) en el que la diosa Anat consume sangre y vísceras humanas hasta que queda saciada (cf. May IB 281, Pope 1997a:175). Cook (1995:88) lo justifica como un uso del antiguo «mito del guerrero divino en la guerra santa» por la escatología apocalíptica. En cualquier caso, resulta un periodo demasiado extenso, que a su vez implica innumerables cambios geopolíticos en la zona de Oriente Medio. Pero, pese a que no es posible datar con seguridad la escena convival de los vv.17-20, el pasaje es susceptible de ser considerado un testimonio de *marzeah*.

Irwin (1995:108s.) percibe una escena similar en Ez 39,17-20 y KTU 1.114, que se ve avalada por un vocabulario compartido. Ambos textos presentan un festejo cúllico en el que un dios, de manera análoga, invita a los comensales a comer hasta la saciedad y a beber hasta la embriaguez. El autor observa que estas correspondencias entre el *marzeah* y Ez 39 manifiestan un patrón no-yahvista, en el que, por otro lado, Yahveh juega un papel primordial: convoca a los invitados a su mesa, trae las víctimas y dirige el banquete. De este modo, confirma su idea de que un profeta puede describir «un sacrificio a Yahveh desde el punto de vista de la imagería cúllica de Molek». No obstante, Irwin ni desarrolla el tema en profundidad ni ofrece un estudio de la terminología que aclare su postura. No será hasta la obra de McLaughlin cuando se presente un análisis detallado de los vv.17-20 como una descripción del *marzeah* en Ezequiel.

McLaughlin (2001:205,209) se centra tanto en el vocabulario como en el contenido para evidenciar las semejanzas entre Ez 39,17-20 y KTU 1.114; de hecho, presenta su propuesta apoyándose en el uso de una misma terminología: «Que beban (*tštn*) vino hasta hartarse (*šb*)! ¡mosto hasta emborracharse (*škr*)» (KTU 1.114,3-4) / «Comeréis

²⁰⁵ La postura tradicional opta por las regiones montañosas de Moab, tomando como punto de referencia el Mar Muerto; sin embargo, Irwin (pp.98ss.) llega a la conclusión de que el mar es el Mediterráneo y el valle es el de Yizre'el.

²⁰⁶ En Sof 1,7-8 también se menciona un sacrificio humano en el que Yahveh ha convocado a sus invitados. Con relación a estos textos cf. May IB 281, Alonso Schökel – Sicre 1980:830, Blenkinsopp 1990:189, Allen 1990:208, Block 1998:474ss. y, en especial, Cook 1995:89ss. Algunos incluso han puesto en relación Ez 39,17-20 con las referencias a Leviatán y la escatología posterior (Sal 74,13s.); cf. Blenkinsopp 1990:189.

grasa hasta la saciedad (שָׂבֵעָה) y beberéis (שָׂתִיתֶם) sangre hasta la ebriedad (לְשִׁכָּרוֹ)» (Ez 39,19). A su vez, la raíz hebrea *zbh* ‘sacrificar’ se corresponde con la ugarítica (*dbh*) y en ambos fragmentos, aunque con distintos verbos, el anfitrión anima a los participantes a comer (cf. McLaughlin, p.205n.44).

Antes de detenerse en la temática, manifiesta que el vínculo entre los vv.17-20 y la descripción precedente de la “guerra santa” no es tan estrecho como se suponía según los paralelos con *KTU* 1.3 II,29; Is 34,5-7; Jr 46,10. Por una parte, hay un cambio de destinatario (en los cc.38-39 el profeta se dirige a Gog, pero en el v.17 les habla a las aves y los animales); por otra, Ez 39,19 es «el único lugar en toda la Biblia donde la sangre causa ebriedad»²⁰⁷. Esto le lleva a suponer que el antecedente más adecuado para los vv.17-20 es la tablilla *KTU* 1.114, ya que, pese a los siglos transcurridos y a los colectivos diversos (las divinidades / los animales), la idea de un dios llamando a un grupo a su banquete pudo sobrevivir independientemente al texto ugarítico y después ser adaptada por Ezequiel u otro profeta (cf. Jr 12,9²⁰⁸). Sin embargo, este texto es singular, pues se combinan en él el estado de embriaguez con la convocatoria de los animales a una comida divina. Por esta razón considera que «tanto el autor como su audiencia probablemente habrían entendido la escena de Ez 39,17-20 desde la perspectiva de la famosa institución (= el *marzeah*)» (McLaughlin, p.211). Confirma después esta postura cuando identifica sus propios requisitos para distinguir una escena de *marzeah*: (a) las referencias a la embriaguez, (b) el contexto religioso: Yahveh habla de «mi sacrificio», por lo que le atribuye el patronazgo de la entidad, y (c) la participación de una élite cuyo papel habitual de comensales habría sido asumido, en este caso, por las aves y las bestias. Concluye, en definitiva, que Ez 39,17-20 puede entenderse «desde la perspectiva de la tradición mitológica de un *marzeah* divino» (p.212).

Varias consideraciones debemos hacer a estas interpretaciones. En primer lugar, en la propuesta de Irwin se asume que un sacrificio a Molek deriva en un banquete de *marzeah*. Sin embargo, no hay ningún documento donde de modo categórico se establezca esta relación, por lo que se nos plantea el mismo problema que en Is 56,9-57,13: bien rechazamos el pasaje como testimonio de la institución o distinguimos un posible *marzeah* entre diversas prácticas cuyo vínculo principal sería su carácter idolátrico. Por otra parte, McLaughlin (p.207) le otorga a los vv.17-20 bastante independencia respecto a la descripción anterior y se apoya en la singularidad del texto al conjugar el tema de la sangre, la ebriedad y la invitación a los animales para admitir una escena de *marzeah*. No obstante, estos versículos, como él mismo señala, tienen un claro antecedente en el v.4, donde se le anuncia a Gog que «sobre las montañas de Israel» va a ser entregado como pasto a las aves y a las fieras²⁰⁹.

²⁰⁷ En la tablilla Anat se satisface con la lucha, no con la bebida, y no alcanza la ebriedad, en Jr 46,10 la espada de Yahveh también bebe y se sacia, pero sólo llega a estar «empapada, saturada» (מְלֵאָה) de sangre, y en Is 34,5-7 la única alusión es la de la espada llena (מְלֵאָה) de sangre.

²⁰⁸ En Is 56,9 encontramos una variante de Ez 39,17, donde no se menciona a las aves: «Animales todos del campo, venid a comer, animales todos del bosque».

²⁰⁹ Según Allen (1990:208) los vv.17-20 pueden ser considerados el desarrollo original del v.4b y la continuación de Ez 39,1-5; cf. la interpretación del v.20 según Tg. en la nota al texto.

Además, no se debe juzgar un texto como tal descripción por ser el único lugar donde se conectan características aisladas en otros pasajes y, mucho menos, sacrificar otras interpretaciones más evidentes con tal de justificar los rasgos establecidos para identificar un *marzeah* (las referencias a la bebida, el contexto religioso y la presencia de un élite). Por tanto, antes de manifestar nuestro punto de vista, preferimos ofrecer un breve análisis de los elementos que puedan responder a un *marzeah*²¹⁰.

a. El contexto religioso. En *KTU* 1.114 'Ilu invita a los dioses a una comida en el interior de su palacio, de tal modo que la dimensión cúltica del texto es evidente. De igual manera, en Ez 39,17 Yahveh les solicita a sus comensales de fábula que acudan a su mesa y que se sacien con su sacrificio. Además de que el término empleado para referirse a sacrificar/sacrificio sea el mismo (*dbḥ* / *zbḥ*), resulta llamativo el lugar donde se produce el evento: en la mansión de la divinidad según la tablilla ugarítica y en los montes de Israel y en la mesa de Yahveh según Ez 39. Si bien a primera vista parece una diferencia notable, una lectura más detenida nos descubre que su función es la misma. Por una parte, la comida tiene lugar en los montes de Israel, que en este caso simbolizan la heredad de Yahveh (Jr 12,9); por otra, el profeta juega con la imagen de la mesa del Señor. Lo habitual es que sea el hombre quien presente los panes de la proposición ante el altar de Yahveh (Éx 25,23-30; cf. Alonso Schökel – Sicre 1980:830), pero en este caso se invierten todos los papeles: Yahveh realiza el sacrificio, los animales son los comensales y los seres humanos son las ofrendas (cf. Block 1998:474ss.).

b. El menú. Como antes se han señalado las referencias a la ebriedad, no nos vamos a detener en este punto; no obstante, es muy significativo que el líquido que se bebe sea sangre y no vino o derivados. Compartimos con McLaughlin la idea de que la imagen de la sangre embriagadora debió ser intencional, pero además consideramos que la mención de este líquido está en consonancia con un uso apocalíptico (Is 34,5-7; Jr 46,10), en el que se ven actualizadas las imágenes mitológicas tradicionales.

Lo más sorprendente del banquete es el menú («carne de héroes» y «sangre de los principales de la tierra» v.18 / «caballos y jinetes, héroes y toda clase de guerreros» v.20), en especial, cuando es el propio Yahveh quien está transgrediendo el mandato de preservar la vida humana (Gn 9,5s.). Junto a estos «manjares» el profeta presenta una serie de animales inmolados, «carneros (אֵילִים), corderos (כְּרִים), machos cabríos (עֲתוּדִים), toros (פָּרִים) [y] cebones de Baśán (מְרִיאֵי בָשָׁן)», que los autores coinciden en identificar con títulos nobiliarios²¹¹. Aplicar estos calificativos a los principales de las naciones fue una práctica muy extendida por el Oriente Próximo; de hecho,

²¹⁰ Resulta un tanto arbitrario que McLaughlin en este caso asuma una dependencia de *KTU* 1.114 o, al menos, un paralelo como parte de una tradición, mientras que cuando trata Is 28,7s. justifica las semejanzas como una mera coincidencia.

²¹¹ Mientras que Block (1998:473) se refiere simplemente a «designaciones para la nobleza», Pope (1977a:175) habla de «las clases dirigentes y la nobleza militar» y Alonso Schökel – Sicre (1980:830) de «títulos de jefes, personales o de grupo».

Miller (1970:177ss.) recoge muchos de los ejemplos ugaríticos donde aparecen estas denominaciones y a continuación enumera los nombres de animales que se destinan a personas en el texto bíblico. Entre ellos encontramos los mencionados en el v.18 y las famosas «vacas de Baśán» (Am 4,1). Así pues, el profeta adapta el antiguo banquete divino a la nueva circunstancia en la que los principales, quienes antes disfrutaban de los espléndidos manjares, ahora pasan a convertirse en las víctimas del sacrificio.

Las versiones presentan lecturas muy significativas. Tg. confirma la interpretación de los nombres de los animales, pues los sustituye por referencias a cargos destacados: «Reyes, jefes, gobernantes, hombres poderosos, ricos en posesiones todos ellos» (sobre la trad. de Levey 1987; cf. Zimmerli 1979:931s.). LXX y Vg. sustituyen Baśán, la féril región donde se cría el mejor ganado de Israel, por una palabra que indica la calidad del ganado «engordados / pingües» (cf. Am 4,1: *Vaccae pingues*).

c. Los invitados al festejo. En *KTU* 1.114 todos los participantes en la celebración eran divinidades, mientras que en Ez 39,17 Yahveh los denomina «aves» y «bestias del campo». El problema fundamental es identificar a una élite disfrutando de tal festejo. Una de las explicaciones propuestas consiste en que se convoca a los animales, en vez de a los hombres, para evitar transgredir la prohibición de la sangre humana (cf. McLaughlin p.211 y n.65). Sin embargo, es posible otra solución partiendo de la mitología del Oriente Próximo: no faltan los ejemplos donde los dioses aparecen con formas de animales (p.e., el becerro de oro, las descripciones de Ba'al, etc.), por lo que no es difícil suponer, en primer lugar, que las aves y las bestias representan a las divinidades y, en segundo, que el profeta se cuida de poner en boca de Yahveh una evidente invitación a otros dioses. También se puede dar el caso de que Ezequiel esté invirtiendo los papeles con mucha ironía, es decir, la élite es el menú y los animales de sacrificio los comensales. Así pues, no es difícil justificar la presencia de una clase sobresaliente.

d. La función de Yahveh. McLaughlin (p.211) sugiere que Yahveh, además del cargo de anfitrión del *marzeah*, podía haber sido el patrón divino de la institución. Lo cierto es que al tratar *KTU* 1.114 ya manifestamos la idea de que 'Ilu hubiera adquirido este rol, sobre todo, cuando se hallan otros textos donde se dice que la reunión la preside una divinidad. Sin embargo, asumir en Ez 39,17ss. otra función para Yahveh aparte de la de anfitrión resulta mucho más difícil, pues ni siquiera conocemos la dimensión exacta del banquete.

En definitiva, en Ez 39,17ss. aparecen tanto los rasgos que McLaughlin propone para identificar un *marzeah*, como otras características (p.e., el consumo de carnes jugosas) propias de estas reuniones, de manera que en cierta medida podemos asumir que se trata de la descripción de un evento tal, en el que se conjugan rasgos apocalípticos.

1.4.3. Una última reflexión

Pese a los intentos, es arriesgado reconocer sin lugar a dudas Ez 8,7-13 y Ez 39,17-20 como testimonios del *marzeah*. En el primer caso no se alude al elemento principal de estas reuniones, el alcohol, ni se puede asumir que *šeḡeš* ‘abominación’ se identifique con la comida. Tampoco la referencia a los ídolos es un dato exclusivo, pues en muchos otros ritos se ven implicadas las deidades paganas. Sin embargo, pese a que en Ez 39 observamos elementos escatológicos, al menos aparecen los rasgos fundamentales de un *marzeah*.

2. UNA NUEVA PROPUESTA: 2RE 9,30-37. UNA ESCENOGRAFÍA DEL *MARZEAH* (§ 21)

Todos los textos analizados en el presente capítulo responden a propuestas sobre escenas de *marzeah* realizadas por diferentes autores a lo largo de las últimas tres décadas. Entre los factores que suelen considerar se distingue sorprendentemente el vínculo entre la institución y los cultos de los difuntos u otros ritos relacionados con la muerte (p.e. los sacrificios a Molek). No obstante, en nuestro caso preferimos relegar esta idea a un segundo plano, ya que, por un lado, en los testimonios del Próximo Oriente Antiguo y Am 6 no se establece un nexo claro entre la entidad y las ceremonias fúnebres y, por otro, sólo en Jr 16, uno de los pasajes proféticos más tardíos que se han tratado, se identifica una casa en duelo con el *bet-marzeah*. Por tanto, sin rechazar por completo la implicación de ceremonias fúnebres, siempre hemos podido justificar las posibles representaciones de la entidad desde otras perspectivas. Además, estos testimonios se incluyen en el estudio de McLaughlin sobre el *marzeah* entre los profetas, donde sólo admite aquellos que cumplen con los requisitos de un contexto religioso, referencias al alcohol y la participación de una élite. En cambio, si bien sus criterios son una buena guía para identificar tales escenas, también suponen un impedimento cuando alguno de ellos no se menciona. Por esta razón, a la hora de concretar nuestra posición hemos valorado también otros factores que aparecen en Am 6, Jr 16 y los documentos del Oriente Próximo. Con todo, es importante tener presente que en ninguna de estas descripciones se alude al término *marzeah*, por lo que todas las propuestas, incluida la que a continuación vamos a presentar, no van más allá de ser hipótesis, que sólo con el hallazgo de nuevos datos excepcionalmente se podrían confirmar.

El pasaje que ahora nos ocupa, 2Re 9,30-37, no forma parte de la obra de los grandes profetas, sino de lo que por tradición se conoce como historia deuteronomista o profetas anteriores. Este episodio pertenece a los capítulos sobre la revuelta de Yehú contra la casa de Ajab (2Re 9-10)²¹² y en él se narra el espectacular asesinato

²¹² Cf. Gray 1964:483ss., Campbell 1986:103, García-Treto 1990:47ss., Wiseman 1993:218, Cohn 2000:65ss. Otros, como Brueggemann (2000:383ss.) prefieren analizar el c.9 como un todo con dos secciones:

de Jezabel, la reina extranjera famosa por favorecer los cultos paganos en el Reino Norte. Nuestro estudio se apoya en tres análisis distintos, que combinándolos pueden ofrecer un prelude y un epílogo para el acto principal del *marzeah*: el banquete.

(1) Beach (1992:135s. / 1993:101s.), desde una perspectiva arqueológica, se ocupa de los marfiles de Samaria, de sus paralelos en Arslan Tash, Nimrud y Khorsabad y de las referencias a esta iconografía en los textos bíblicos. La autora relaciona los marfiles con el contexto del *marzeah* (Am 6 y Jr 16) y conecta uno de los más representativos, “la mujer en la ventana”, con Jezabel esperando en su palacio la llegada de Yehú (2Re 9,30ss.).

(2) Trebolle Barrera (1995:252) expone una lectura fenomenológica del asesinato de Jezabel, narrado con «términos y símbolos prestados de mitos que refieren el *exterminio del monstruo primordial* y de relatos que describen la *forma de desacralización de un ídolo*».

Por último, (3) Appler (1999:55ss.) considera que las imágenes predominantes en toda la historia de Jezabel (1Re 17-2Re 9) no son las sexuales, sino la «food imagery», advirtiendo una correspondencia simbólica entre los acontecimientos y un gran banquete con sus diversos actos (el aperitivo, los platos principales, el postre y las sobras).

La muerte de Jezabel es uno de los pasajes más sorprendentes de la BH no sólo por la forma teatral en la que pierde la vida, sino también por las implicaciones que supone acabar con el último omrínida de la casa de Ajab de Israel. Jezabel es la hija de 'Etba'al, rey de Tiro y Sidón y, según Flavio Josefo (*Ap.* I 123), sumo sacerdote de Astarté (divinidad de la fertilidad identificada con Aserah). Su unión con Ajab implicó el establecimiento del culto a la Aserah en Israel o, al menos, su institucionalización oficial y su fusión con la religión yahvista estatal²¹³. Estas prácticas, junto a una serie de injusticias reales instigadas por Jezabel (como el episodio de la viña de Nabot o los problemas con el profeta Elías) no debieron favorecer su imagen ante ciertos sectores del pueblo, en especial ante los autores pos/deuteronomistas²¹⁴. Así, en la escena de su muerte, Yehú es caracterizado como el héroe que destruye el último símbolo pagano, Jezabel, restaurando la relación con Yahveh:

una actuación profética con consecuencias públicas (vv.1-13) y una promulgación del nuevo gobierno: el de Yehú (vv.14-37).

²¹³ Hasta Jezabel (1Re 16,32s.) no se tiene conocimiento de que una divinidad femenina formara parte del culto en Israel, sin embargo, alrededor del reinado de Ajab encontramos el yacimiento arqueológico de Kuntillet 'Ajrud en la Península del Sinaí donde aparecen los dos *pithoi* con la inscripción «Yahveh y su aserah» (cf. Ackroyd 1983-1984:249s. y 256s., Fernández – Vidal 1992:33ss. y c.III 1.1.2.a. *Excursus*). No es posible asegurar que esta reina fuera la precursora de tales ritos, pero sí su «mecenaz».

²¹⁴ Jezabel además de su papel como esposa y madre de reyes debió asumir más funciones de las que le correspondían a una mujer en el antiguo Israel, ya que toma la iniciativa ante situaciones como la de la viña de Nabot, el enfrentamiento con Elías o la protección de los sacerdotes de Ba'al. Lo cierto es que, aunque se sabe de la existencia de un lugar sobresaliente para la reina madre, la *gebira*, no sabemos exactamente cuál era su cometido; cf. Smith 1998:142ss., Ackerman 1999:179ss. y McKinlay 2002:305. Jezabel ha despertado un gran interés entre los autores tanto por la fuerza de este personaje, pues llega a ningunear al propio Ajab, como por su relación con los cultos paganos, sobre todo, con la divinidad femenina; cf. Ackroyd 1983-1984:254ss., Brenner 1985:20ss., Smith 1998:153ss.

³⁰ Iba de camino Yehú a Yizr^eel y al oírlo Jezabel se pintó los ojos²¹⁵, se arregló el pelo y se asomó a la ventana. ³¹ Cuando Yehú entró por la puerta [de la ciudad], dijo [Jezabel] “¿Le va bien a Zimri, el asesino de su señor?” ³² Levantó la vista [Yehú] hacia la ventana y dijo: “¿Quién está conmigo? ¿quién?”²¹⁶ Entonces se inclinaron hacia él dos o tres eunucos. ³³ Les dijo: “Lanzadla”. Y al lanzarla parte de su sangre salpicó el muro y los caballos y la pisoteó²¹⁷. ³⁴ Entró y, después de comer y beber, ordenó: “Anda, id a ver a esa maldita y sepultadla, pues es hija de rey”. ³⁵ Pero cuando fueron a sepultarla, no hallaron de ella más que la calavera, los pies y las palmas de las manos.

³⁶ Tras regresar y contárselo [a Yehú], dijo: “Se ha cumplido la palabra de Yahveh que pronunció a través de su siervo Elías el Tišbita, diciendo: ‘En la heredad de Yizr^eel se comerán los perros la carne de Jezabel²¹⁸ y será el cadáver de Jezabel como estiércol²¹⁹ sobre la superficie del campo en la heredad de Yizr^eel, de la que no se podrá decir: Ésta es Jezabel’”. (2Re 9,30-37)

El primer problema que plantea el texto es su datación. Según la información que poseemos Yehú fue ungido rey de Israel el ca.841 a.C. (2Re 9), por tanto, 2Re 9-10 debería considerarse un buen testimonio de los cambios políticos de esta época. Sin embargo, Irvine (2001:104ss.), después de recoger las opiniones más significativas, observa que el contexto de la descripción es propio del reinado de Jeroboam II y data el pasaje del 750 a.C. Se apoya en que la figura de Yehú aparece muy favorecida por la política del momento, pues es presentado como un guerrero salvador, frente a las noticias ofrecidas por la inscripción real del s.IX a.C. encontrada en Tell Dan y escrita en arameo antiguo. En ella se dice que el asesino de los dos reyes, «Joram, hijo de Ajab, rey de Israel», y «Ocozías, hijo de Joram, rey de la Casa de David» no fue Yehú, sino Haza’el, el rey de Siria (pp.113ss.)²²⁰. Así, concluye su estudio aceptando la idea de que la narración refleja las circunstancias del 750 a.C. más que el contexto histórico del s.IX, ya que el autor de Reyes de forma consciente pudo haber

²¹⁵ Lit. «Se puso antimonio en los ojos» / Tg: «Se pintó con antimonio los ojos».

²¹⁶ Este uso también se encuentra en 2Re 6,16. LXX presenta: «¿Quién eres tú? Baja conmigo»; cf. Gray 1964:496n.b.

²¹⁷ Sing. en el TM tomando como sujeto Yehú, pero pl. en LXX y Vg. refiriéndose a los caballos (así Gray 1964:496n.c).

²¹⁸ Barré (1988:125) considera este versículo un añadido posdeuteronomista, producto de la lectura del episodio de la viña de Nabot (1Re 21,23); cf. Teballe Barrera 1995:251.

²¹⁹ Tg. añade «esparcido», además presenta un juego de palabras entre el nombre de Jezabel y el término «estiércol», ya que utiliza las mismas consonantes en ambas palabras: זִבְלָה / זִבְלָה (Cogan – Tadmor 1988:113). Según Montgomery este juego ya está presente en el propio TM al ser *domen* un sinónimo de *zebel* (Gray 1964:497).

²²⁰ En un primer momento existieron muchas dudas sobre la lectura de la inscripción (Biran – Naveh 1993:81ss., 90), pero con el hallazgo de nuevos fragmentos se ve confirmada la identificación de los reyes (Biran – Naveh 1995:1ss., 12s. y Sasson 1995:11ss., 14s.). En español se puede encontrar en Martínez Borobio 2003:220ss.

modificado los hechos ignorando la muerte de los dos reyes a manos de Haza'el²²¹. Pese a que no se hayan despejado todas las dudas, el estudio de Irvine nos resulta muy útil, ya que, si se acepta su datación, la escena descrita en 2Re 9,30-37 coincidiría aproximadamente con la época en la que Amós dirigía su denuncia contra «los que duermen sobre lechos de marfil, [que están] recostados en sus divanes» (6,4ss.).

Aunque no existe unanimidad en la interpretación de las acciones y de las palabras de Jezabel, se pueden distinguir dos posturas principales. Respecto a su actuación, hay quien opina que se pinta los ojos, se arregla el pelo y se asoma a la ventana con la idea de seducir a Yehú (p.e., Parker 1978:68ss.), mientras que para otros la altanera reina se engalana preparándose para la muerte y manifestando, de este modo, su desprecio por Yehú (p.e., Olyan 1985:205, Brueggemann 2000:387, McKinlay 2002:306)²²². A su vez, la pregunta que Jezabel dirige a Yehú, en lugar de resolver el conflicto, ha afianzado las dos posiciones: «¿Le va bien a Zimri²²³, el asesino de su señor?». En nuestro caso, creemos que Jezabel intuye su destino y prefiere enfrentarse a Yehú en su papel de reina madre; se maquilla, se peina y se dispone a controlar la llegada de su asesino a través de la ventana palaciega con el fin de asegurarse el tiempo suficiente para recriminarle sus acciones: «¿*Ha-šalom* (¿hay paz? = ¿todo bien?, ¿le va bien?), Zimri, asesino de su señor?». Por otro lado, Yehú se caracteriza por ser el protegido de Yahveh y quizás por tener el privilegio divino de podar la «viña» omrínida²²⁴. En definitiva, rechazamos la explicación de Parker, pues, en primer lugar, no es fácil concebir a una Jezabel asumiendo el papel de seductora ante el asesino de su hijo y, en segundo, hay indicios suficientes para percibir la arrogancia de una reina a punto de morir.

Si se desconociera el origen hebreo del episodio, es probable que esta escena encontrara su lugar dentro de la tradición griega (entre la obra de Homero y la tragedia

²²¹ Además debemos tener en cuenta la posibilidad de que las referencias al castigo de Jezabel sean añadidos posteriores. Por un lado, hay quien opina que la alusión a la suerte de la reina en 1Re 21,23 es una interpolación editorial más tardía (Gray 1964:495) y, por otro, algunos autores creen que «se ha cumplido la palabra de Yahveh... la carne de Jezabel» (2Re 9,36) es un añadido de los posdeuteronomistas consecuencia del episodio de la viña de Nabot (Barré 1988:125; cf. Trebolle Barrera 1995:251).

²²² McKinlay, aunque considera posible la idea de una escena amorosa debido a su paralelo con la escena fenicia de la diosa Astarté a la espera de la procesión de su amante Esmun, cree que es más lógica la segunda interpretación, pues Yehú mata a su hijo. Brueggemann habla de que ella es consciente de ser «the queen mother, the power behind the throne».

²²³ Los autores han ofrecido distintas interpretaciones para el término *Zimri*: (1) «héroe, campeón» a partir de la raíz **zmr* III (ugarítico: *ḏmr*) encontrada en los nombres propios (Parker 1978:71s.); (2) se le compara con el general Zimri que asesinó a Elah, hijo de Basah y a toda su casa, y que gobernó sólo siete días hasta que Omrí se convirtió en rey (1Re 16,9-15; Gray 1964:496s., Cogan – Tadmor 1988:112, Wiseman 1993:223, Cohn 2000:70, Brueggemann 2000:387s., McKinlay 2002:306); (3) «podador», entendiendo *zimri* como **zamir* 'la poda de la viña' de la raíz *zmr* (Lv 25,3-4; Is 5,6), creando un claro vínculo con el episodio de la viña de Nabot de 1Re 21 (Olyan 1985:206s.).

²²⁴ En el texto bíblico su figura aparece muy favorecida, mientras que en las fuentes asirias Yehú es considerado simplemente un usurpador del trono real. Lo curioso es que las fuentes llegan a contradecirse: los anales asirios lo llaman Yehú, «hijo de Omrí» (Ajab, no Yehú, es el hijo de Omrí; cf. Sasson 1996:551), por otro lado, la Biblia dice que fue él quien asesinó a los reyes de Israel y Judá frente a la inscripción de Tell Dan (fue Haza'el).

clásica del s.V a.C.), pues su autor comparte con ella el gusto por los elementos teatrales. Lo cierto es que Samaria, como bien nos muestran los marfiles hallados (cf. I 2.1.a.), disfrutaba del arte más exquisito, producto de la influencia de sus vecinos (fenicios, egipcios y asirios). Además, según se deduce de la crítica de Amos (c.6), estas imágenes debieron ser un motivo decorativo importante en los fantásticos banquetes de la clase alta samaritana, entre los que destacaba el *marzeah*. Es en este contexto, entonces, donde integramos nuestra propuesta. En 2Re 30-37 aparece uno de los motivos más sobresalientes de los marfiles: el de la mujer en la ventana (que veremos a continuación), encarnado en esta ocasión por Jezabel. Tampoco es extraña la existencia de caballos en los marfiles (p.e., “la fiesta de Ašurbanipal”) aludiendo al vencedor (aquí a Yehú) ni la de perros en las representaciones convivales (*KTU* 1.114). Pero, ¿cuál es la razón para identificar aquí un posible banquete de *marzeah*? En el versículo central, tras alcanzar la catarsis con la caída de Jezabel, dice el narrador: «Entró, comió y bebió y dijo» (v.34). Es inevitable preguntarse por qué se produce un banquete en el palacio real antes de ser sepultada la reina y qué función tiene la escenografía utilizada. Por tanto, detrás de ese «comió y bebió» es posible que se esconda la celebración del *marzeah*. Los estudios de Beach, Trebolle Barrera y Appler resultan de gran utilidad en el análisis de los distintos elementos.

a. El contexto religioso. Uno de los principios que proponía McLaughlin (2001) para identificar un *marzeah* era que el festejo se produjera en un entorno cúlctico. Precisamente es lo que encontramos en este episodio, donde, para restablecer la relación entre Israel y Dios, Jezabel es ofrecida por el héroe Yehú, el ungido del Señor, al que se le había encomendado la misión de vengar la sangre de los profetas y los siervos de Yahveh (2Re 9,6-7). Trebolle Barrera (1995:249ss.) realiza una lectura fenomenológica del texto al elevar «lo histórico a la categoría de símbolo y de mito» (p.252) y distingue entre una «terminología y simbología mítica» y una «terminología y simbología ritual». Es decir, en primer lugar, busca los paralelos terminológicos entre nuestro texto y los pasajes mitológicos del Oriente Próximo Antiguo; así observa que «maldita» (*'rr*), «pisoteada» (*rms*), esparcir los miembros descuartizados «por la superficie del campo» (*l pny hśdh*) y entregarlos como pasto a las fieras forman parte de una tradición literaria que encontramos en la Biblia (el mito de Leviatán, la serpiente del Génesis, etc.), en el *Enuma Eliš* y en los textos mitológicos de Ugarit (pp.253ss.). A continuación anota otras semejanzas con el texto bíblico a nivel ritual: la profanación de un ídolo, Jezabel, arrojándolo a un lugar impuro y convirtiéndolo en estiércol, los pies y las palmas de las manos esparcidos por tierra y, por último, el hecho de que la sangre salpique (pp.257ss.). Llega a la conclusión de que «Jezabel, mujer fatal e influyente reina extranjera acusada de propagar en Israel el culto de Baal, es asesinada como si de la serpiente primordial o del ídolo de una Ashera se tratara» (p.261). La visión de Trebolle nos permite asumir la muerte de Jezabel como un sacrificio expiatorio en el que el autor se sirve de la conciencia mitológica popular al inmolar al propio ídolo. Si a esto le sumamos que algunos críticos (Ackroyd 1983-

1984:247ss.²²⁵) han visto en Jezabel la representación de una diosa pagana como la Ašerah, esposa de Ba'al o de Yahveh (p.e., en Kuntillet 'Ajrud) no es difícil suponer el contexto religioso del pasaje. En él se conjugan, al menos, el rito de la desacralización del ídolo (los eunucos arrojan a Jezabel, los caballos / Yehú la pisotea/n) y el del sacrificio expiatorio (la sangre salpica, la descuartizan los perros dejando las sobras). Si no hay duda de que los hechos transcurren en un contexto religioso, ¿es posible entonces conjugar estos ritos con la comida y la bebida de Yehú?

b. «Comió y bebió». En principio, este «comió y bebió» quizá no resulte demasiado sugerente frente a la tremenda y detallada descripción del asesinato de Jezabel; de hecho, muy pocos críticos se han ocupado de la fórmula²²⁶. Sin embargo, Appller (1999) explica los capítulos relativos a Jezabel desde el punto de vista de la «food imagery», frente a la postura tradicional que subraya la sexualidad como el recurso predominante. Observa, por una parte, que el verbo *'kl*, que aparece cuarenta y cuatro veces en la historia de esta reina (1Re 16,31-2Re 9), significa «comer», pero también tiene connotaciones secundarias: «sacrificar», «consumir», y, por otra, que el nombre *'okel* recoge tanto la acepción de «comida» como la de «hora de comer». A partir de aquí, explica los distintos acontecimientos como escenas de un banquete, donde el «postre» y «las sobras» corresponden a la muerte de Jezabel (pp.64ss.)²²⁷. En 2Re 9,30-37 el acto comienza con la preparación de la reina para el sacrificio (se pinta los ojos, se peina y mira a través de la ventana), luego se produce la conversación con Yehú, que les ordena a los eunucos arrojarla desde allí, y a continuación los perros devoran su cuerpo. En medio de estas dos últimas imágenes tiene lugar el banquete

²²⁵ Hay quien considera la posibilidad de que la *gebira*, en este caso Jezabel, pueda ocuparse del ritual dedicado a una diosa (Ackerman 1999:181ss.). De hecho, Jezabel es la antagonista de Elías, es decir, hay un enfrentamiento entre el culto a Ba'al y a la divinidad femenina y Yahveh (cf. Smith 1998:153s.). Brenner (1985:28) expresa perfectamente este conflicto: «Yehú no pudo establecer la reforma que inició hasta que no se libró de Jezabel».

²²⁶ P.e., Cohn (2000:70) sólo dice que Yehú reacciona ante la muerte de Jezabel entrando a comer y beber, mientras su sangre salpica el muro. Gray (1964:497), siguiendo a Montgomery y después a Ehrlich, considera que es «una típica comida semítica en común» que serviría para establecer un vínculo entre Yehú y la comunidad, los principales personajes locales.

²²⁷ Los primeros platos serían:

- El aperitivo: mientras que Israel pasa hambre por la sequía anunciada como castigo por el matrimonio entre Ajab y Jezabel, Yahveh se encarga de abastecer a Eliseo, enviando unos cuervos con pan y carne, después una viuda asume este papel (1Re 17,1ss.) y cuando el profeta debe marchar por la amenaza de Jezabel un ángel le lleva una torta (1Re 19,5ss.). Entre estos episodios tiene lugar la matanza de los profetas de Yahveh, excepto los cien que Abdías consigue salvar escondiéndolos en cuevas y llevándoles pan y agua (1Re 18,4.13), la referencia a los profetas de Ba'al que se sientan a la mesa de Ajab y Jezabel (1Re 18,19) y la búsqueda de agua y alimento para los caballos en tiempos de hambre para el pueblo (18,5).

- Los platos principales: (a) el novillo asado: en esta sección se incluye el sacrificio en el monte Carmelo (los novillos para Ba'al y para Yahveh), la muerte de los cuatrocientos cincuenta profetas de Ba'al y la invitación de Elías para que Ajab coma y beba (1Re 18,19ss.); (b) las verduras: este apartado se compone de la petición de Ajab a Nabot para quedarse con su viña y plantar un jardín de hortalizas, el rechazo de Ajab a comer tras la negación de Nabot, la muerte de Nabot instigada por Jezabel para obtener la viña (1Re 21,1-16) y, por último, el anuncio de que la casa de Ajab será exterminada y devorada por los perros (1Re 21,17ss.).

de Yehú, mientras la sangre de Jezabel se desliza por la pared, de manera análoga a los sacrificios expiatorios sobre el altar. Así, Appler advierte que este «comió y bebió» puede indicar la participación simbólica de Yehú como uno de los perros que devoran a Jezabel. Además, subraya que aquí como en todo sacrificio expiatorio es consumida casi toda la ofrenda, con la excepción de las partes magras (en este caso, «la calavera, los pies y las palmas de las manos»). Estas «sobras» son interpretadas por la autora como «símbolos del poder femenino, quizás de la diosa cananea Anat», cuyos atributos son un collar de cráneos colgado alrededor del cuello y colocar las manos en su talle a modo de cinturón (cf. *KTU* 1.3 II,9ss.)²²⁸. A esto hay que sumarle la relación entre esta diosa (Ašerah / Astarté) y Ba'al y los vínculos con Jezabel y su país de origen. Por tanto, ya tenemos la respuesta a la pregunta anterior: «comer» y «beber» encajan sin dificultad en el contexto religioso que envuelve este asesinato.

c. “La mujer en la ventana”. Beach (1992 = 1993) afirma que el episodio de 2Re 9, 30-37 está muy influido por la iconografía de los marfiles de Samaria, entre los que destaca “la mujer en la ventana” (que podemos ver en la imagen). A su vez, considera que existe un nexo entre estos grabados y las escenas de *marzeah*, de modo que también podría relacionarse la muerte de Jezabel con tal institución. En buena medida, este vínculo se confirma cuando Amós, en un texto donde aparece explícito el término *marzeah*, destaca como rasgo del lujo samaritano el hecho de dormir «sobre lechos de marfil» (6,4-7). Lo habitual es que estos muebles estén labrados con imágenes como la de “la mujer en la ventana”, según se aprecia en el diván de la “fiesta de Ašurbanipal” (un relieve de marfil del palacio real de Nínive)²²⁹. Si tenemos en cuenta el gusto del rey Ajab por este material («el resto de los hechos de Ajab, todo cuanto hizo, la casa de marfil que construyó...», 1Re 22,39) resulta muy irónica la descripción de Jezabel asomada a la ventana, como si se tratara de uno más de los relieves palaciegos.



LA MUJER EN LA VENTANA

Palacio noroeste de de Ašurbanipal en Nimrud
(en Beach 1993:98)

²²⁸ Appler rechaza otras explicaciones como la que se encuentra en PRE 17, donde se dice que no devoraron estas partes debido a que los perros no tienen ningún poder sobre los miembros, o la de Fewell y Gunn, que identifican los pies y las manos con los órganos sexuales (cf. McKinlay 2002:318ss.).

²²⁹ Barnett (1985:1ss.) sugiere que la “fiesta de Ašurbanipal” puede reflejar, además de otras ceremonias, la celebración de un *marzeah* (cf. c.I 2.1.a.).

Este motivo aparece también en los marfiles de Arslan Tash, Nimrud y Khorsabad y en varios pasajes bíblicos (Gn 26,8; Jos 2,15.18.21; Jue 5,28; 1Sam 19,12; 2Sam 6,16 = 1Cr 15,29; 2Re 9,30-37; Prov 7,6). No obstante, pese a las numerosas referencias, la crítica no ha alcanzado un acuerdo sobre qué tipo de mujer representa esta Jezabel en la ventana: una prostituta²³⁰, una divinidad femenina de la fertilidad (Ašerah, Afrodita, Hathor, etc.)²³¹ o una diosa en su papel de prostituta sagrada²³²; además, hay quien percibe una similitud con las audiencias reales egipcias²³³. Cualquiera de estas sugerencias resulta una explicación tan razonable que debemos considerar la posibilidad de combinarlas²³⁴. Primero, Jezabel se pinta con antimonio en los ojos, se peina y se asoma a la ventana, por lo que parece que su figura se encuentra de frente. En esta misma postura aparece la supuesta Ašerah de Kuntillet 'Ajrud, la cual luce un elaborado peinado con una especie de corona, distinto al de su consorte Yahveh (c.III 1.1.2.a.*Excursus*)²³⁵. En segundo lugar, desde la ventana Jezabel se asegura el tiempo de una audiencia para recriminarle a Yehú sus acciones. Por último, Yehú la percibe no sólo como una mujer que se exhibe en público, engalanada con fantásticos atuendos, igual que las prostitutas (cf. Prov 7 y, en especial, v.6 en LXX), sino también como la culpable de que Israel «se haya prostituido» tras otros dioses. Por tanto, el autor de Reyes juega con las diferentes connotaciones que se desprenden de estos retratos femeninos y con la mención posterior a comer y beber, pues los participantes en los banquetes samaritanos debieron estar familiarizados con estos relieves.

d. La función de los perros. El episodio finaliza reiterando el anuncio de Elías en 1Re 21,23: «En la heredad (TM: contra el muro) de Yizr'el se comerán los perros a Jezabel». El perro es uno de los animales más misteriosos para el mundo hebreo, pues en él se conjugan, por un lado, los peores temores del ser humano (la imagen

²³⁰ P.e., Parker (1978:69), aunque considera la idea de una divinidad femenina, prefiere la imagen de una prostituta mirando por su ventana. Este motivo debió ser conocido por todo el mediterráneo, pues en el puerto de Tasos se ha encontrado una estela en griego donde se les prohíbe a las mujeres asomarse por la ventana (cf. Graham 1998:22ss.).

²³¹ Según Appler (1999:64s.), este motivo conectaría a Jezabel con la diosa Afrodita, «who, at the window, petrifies a young woman who scorns her rejected suitor in spite of the fact that the young woman is attending her former suitor's funeral» (cf. Beach 1993:100). De igual modo las palabras de Jezabel hacia Yehú tienen la misma finalidad al recordarle el asesinato de los de la casa de Basah por Zimri.

²³² Ackerman (1983-1984:247ss.) observa que la figura de Jezabel se identifica con una diosa extranjera adoptada por Israel, de ahí la hostilidad hacia ella. En concreto, la imagen de la mujer en la ventana viene a simbolizar la representación de la diosa como una prostituta sagrada (p.258). También Barnett (1985:1) comparte esta postura, pues cree que este motivo conecta con las asociaciones culturales devotas de Ašarté-Anat-Qudšu en su papel de prostituta sagrada.

²³³ Ésta es la opinión de Montgomery y Gehman recogida por Parker 1978:70 y Cogan – Tadmor 1988:111.

²³⁴ O'Connell (1991:236s.), p.e., después de catalogar las citas bíblicas relativas a “la mujer en la ventana”, afirma que no sólo la atracción sexual, sino también el engaño o el miedo a la muerte son familiares en estas escenas; de hecho, en Prov 7,16s. aparecen combinados como un desarrollo de esta imagen.

²³⁵ El aspecto de “la mujer en la ventana” en los marfiles también se caracteriza por un cuidado peinado y unos ornamentos al estilo egipcio (Barnett 1985:1; cf. los dibujos en Beach 1992 y 1993).

de la muerte, de la impureza o de la insensatez, la representación del enemigo, de la idolatría, etc.)²³⁶ y, por otro, su papel en actos simbólicos de expiación, como en este caso. García-Treto (1990:50ss.) ofrece una lectura carnavalesca de los capítulos 2Re 9-10, pues cree que se produce la inversión de los papeles propia de esta farsa. En 9,30-37, p.e., observa que la casa de Ba'al, identificada con Jezabel, acaba convirtiéndose en una «letrina» (p.54), la hija de un rey, en vez de ser sepultada, es devorada por los perros de modo que nadie la reconoce (p.57) y la sangre salpicando la pared es una alusión a «los que orinan contra el muro» (= los de la casa de Ajab en 2Re 9,8; p.58). Curiosamente, para restaurar el orden yahvista, el autor de Reyes se sirve de varios agentes negativos: de los «eunucos»²³⁷, que ejecutan el sacrificio transgrediendo Gn 9,5, y de los perros, animales impuros, que se comen el cuerpo de Jezabel, cuyo final es convertirse en «estiércol sobre la superficie del campo»²³⁸. En definitiva, existe una correspondencia entre el banquete celebrado por Yehú dentro del palacio y el festín de los perros afuera.

En conclusión, no podemos saber con seguridad cuál era el propósito del autor al representar la muerte de Jezabel como un sacrificio expiatorio y/o la desacralización de un ídolo, sin embargo, resulta bastante sospechosa la alusión a comer y beber en medio de una escena tan tremenda. Utiliza, además, una iconografía específica de los marfiles samaritanos, a los que Amós se refiere en el contexto de un *marzeah*. Por tanto, aunque Yehú sólo celebre una comida con los antiguos seguidores de Jezabel, el autor del pasaje juega con las imágenes convivales presentes en el *marzeah*. A su vez, el texto cumple con dos de los tres requisitos propuestos por McLaughlin: la presencia de una élite (Jezabel, el general / rey Yehú, los eunucos, etc.) y el contexto religioso. El tercer componente, la mención del alcohol, se puede deducir de la fórmula «comió y bebió», pues éste es el orden que siguen los banquetes en la Antigüedad, donde el vino prima sobre cualquier otra bebida. Al mismo tiempo, aparecen otras características del *marzeah*: la iconografía (la mujer en la ventana, los perros), la alusión a comer (carne de Jezabel para los perros frente a los manjares que se deberían servir en la mesa de Yehú), un recinto de reunión (el palacio), el lujo (la reina se embellece, los hechos ocurren en la casa real, etc.) y la dedicación

²³⁶ Son bien conocidas las divinidades caninas de las culturas del entorno bíblico relacionadas con la muerte: Anubis, Inut, Hécate, Cerbero, etc. (cf. Mainoldi 1984:37ss., Grimal 1994:97, Wilkinson 2003:186ss.) y los cultos donde los perros son ofrecidos a un dios (Firmage *ABD* s.v. "Zoology", "Dogs", West 1992:375). En Askelón se han encontrado tumbas de perros que podrían responder a algún tipo de culto (Wapnish – Hesse 1993:55ss.). Hay representaciones de banquetes (fúnebres) donde aparece un perro debajo de una mesa, cama, etc. (Pope 1977:212,215). En la Biblia los perros son los enemigos (Sal 22,17ss.), los paganos (Sal 59,7.16), los ignorantes (Prov 26,17), los malos pastores (Is 56,10), los ídólatras (Is 66,3), etc; cf. Thomas 1960:410ss., Margalith 1983:491ss., Brunet 1985:485ss., Schwartz 2000:101ss., Glesinger 2003, Miralles Maciá 2004:187ss.

²³⁷ Wiseman (1993:223) cree que se puede tratar de «oficiales» en lugar de eunucos (1Re 22,9), sin embargo, el término *saris* alude a esta condición en distintas fuentes del Oriente Medio (Cogan – Tadmor 1988:112).

²³⁸ *Domen* 'excremento' aparece siempre en relación con un cadáver dejado en el campo abierto (Jr 8,2; 9,21; 16,4; 25,33; Sal 83,11; cf. Cogan – Tadmor 1988:113).

del acto a una divinidad: Yahveh (en el banquete de Yehú) frente a Ašerah / Ba'al (en el de los perros)²³⁹. Así pues, si bien somos conscientes de que no podemos ir más allá de una sugerencia, es evidente que el autor no se conformó con una simple descripción de la muerte de Jezabel y que, además, debió conocer las características del *marzeah* samaritano.

3. CONCLUSIONES

Todas las propuestas que hemos analizado en este capítulo responden a posibilidades interpretativas, pues ninguna de ellas, incluida la nuestra, puede ser entendida desde un único punto de vista. Esto no significa que debamos renunciar a encontrar textos relativos al *marzeah*, ya que según lo que nos cuentan Amós (6,1-7) y Jeremías (16,1-9) esta institución fue bien conocida tanto por los samaritanos como por los judíos. Es probable, entonces, que en muchos de estos pasajes podamos leer descripciones encubiertas de tales escenas.

Las siguientes conclusiones nos servirán, por un lado, para comprobar si hay una continuidad con los testimonios del Oriente Próximo Antiguo y una conexión con Am 6 y Jr 16 y, por otro, para averiguar si en los documentos de épocas persa, helenística y romana, que se tratan en el siguiente capítulo, aparecen las mismas características.

1. *Marzeah* y *mišteh*. Al comienzo del primer capítulo observamos que había una diferencia entre *bet-marzeah* y *bet-mišteh*. La segunda fórmula respondía a «una casa en fiestas», mientras que la primera se centraba en el marco de una institución. El análisis de Jr 16 confirmaba que las dos expresiones eran distintas, pese a que tenían lugar en el contexto de un banquete. Según esto, todas las propuestas aquí presentadas son susceptibles, en mayor o menor medida, de ser interpretadas como representaciones de *marzeah*, con la excepción de Is 5,11-13, ya que, aunque comparte muchas características con Am 6, el autor utiliza el término *mišteh*. Por tanto, bien el vocablo pudo usarse como sinónimo de *marzeah* en cierto momento o, según parece lo más probable, Isaías aludió conscientemente a un *mišteh*.

2. Conexión con los ritos de los difuntos. El texto de Jr 16, frente al de Am 6, identificaba el *marzeah* con un ambiente fúnebre (una casa en duelo). En principio, es lógico considerar que alguno de los testimonios bíblicos de esta unidad pudiera responder a esta idea, sin embargo, todas y cada una de las referencias a la muerte, al destierro, etc. se pueden justificar como castigos divinos por una conducta idolátrica

²³⁹ Uno de los problemas que se pueden plantear a partir de este lectura reside en si algún culto funerario se ve implicado en el *marzeah* (cf. Beach 1992:135 y 1993:101, que habla de «funerary aspect»). En nuestro caso, no rechazamos esta idea, pero preferimos considerar la muerte de Jezabel como el castigo divino por su conducta, igual que en Am 6,7 cuando el profeta les anuncia a los samaritanos que su *marzeah* va a marchar al destierro.

y/o injusta (p.e., Os 9; Is 5,13; Ez 39,17; 2Re 9, etc.). En ninguno de estos pasajes se asume con toda seguridad una correspondencia entre el *marzeah* y un festejo fúnebre. Ni siquiera Is 28,7s., del que McLaughlin afirma que es la «primera conexión clara entre un *marzeah* y el culto a la muerte», se explica solamente en estos términos, ya que el mareo, la incontinencia, la pérdida del sentido y, finalmente, la muerte pertenecen a las últimas fases de la embriaguez.

3. Contexto religioso. La mayoría de estos pasajes suceden en un ambiente religioso: se mencionan los altares (Am 2,7b-8; Os 4,19) y otros espacios dedicados a la divinidad («en la casa de su Dios», Am 2,7b-8), se plantean problemas de idolatría («Efraím se ha aliado con sus ídolos», Os 4,17) o de prostitución idolátrica («te has prostituido [abandonando] a tu dios», Os 9,1), el propio Yahveh convoca a su mesa a los comensales («os saciaréis en mi mesa», Ez 39,20), se preparan los sacrificios («reuníos y venid, congregaos desde los alrededores a mi sacrificio, el cual Yo ofrezco para vosotros», Ez 39,17 / el sacrificio de Jezabel en 2Re 9), etc. Si se admitiera Ez 8,7-13 como testimonio de un *marzeah* deberíamos incluir el Templo de Jerusalén entre los lugares sagrados donde se celebraron estos banquetes.

Además, en algunos textos incluso se observa un patronazgo evidente de la divinidad o, al menos, una dedicación del evento, p.e: en el caso de Ez 39,17 Yahveh preside la reunión, en el episodio de la muerte de Jezabel se advierte un enfrentamiento entre Yahveh y la diosa de la fertilidad y en Am 4,1 y Os 4,16 se ven implicadas divinidades con apariencia bovina.

4. El banquete. Cualquier reunión convival se compone de dos partes: en la primera tiene lugar la ingesta de alimentos y la segunda está centrada en el consumo de alcohol, generalmente vino. Así, en muchos de estos textos encontramos descripciones de la comida y, sobre todo, alusiones a la bebida. Según Am 6 y otros documentos semíticos (p.e. *KTU* 1.114) el menú principal del *marzeah* consiste en carnes exquisitas de los mejores rebaños: «Carneros, corderos, machos cabríos, toros y cebones de Baśán» (Ez 39,18), «vacas de Baśán» (Am 4,1), «vaca rebelde» (Os 4,16). Además, estos manjares se comen hasta la hartura: «Comáis carne... comeréis grasa hasta la saciedad...» (Ez 39,17.19), «animales todos del campo, venid a comer, animales todos del bosque» (Is 56,9). Incluso en el pasaje de 2Re 9,30-37, donde sólo se dice «comió y bebió», el contexto nos permite suponer esta idea, pues los perros devoran a Jezabel, como si fuera un sacrificio expiatorio, hasta que no quedan más que los restos.

Excepto en Ez 8,7-13 las referencias al alcohol están presentes en todos los pasajes y, además, es habitual que aparezcan indicios de un consumo desmedido: una caracterización irónica de los participantes («ebrios de Efraím... aturdidos por el vino», Is 28,1.3), indicaciones temporales («ay de los que madrugan temprano en la mañana persiguiendo el licor, lo que se demoran hasta el crepúsculo encendiéndolos el vino», Is 5,11-13 / «venid que voy a traer vino, que nos vamos a embriagar de licor, también como este día será mañana, pues una gran abundancia hay», Is 56,12), una fórmula que implica desmesura («se acaba su bebida» = *sar sob'am*, Os 4,18), la idea de

repetición («trae para que bebamos», Am 4,1), el estado de los comensales («también éstos por el vino se tambalean y por el licor andan tropezando...») «todas las mesas están llenas de vómito, inmundicia, sin que quede sitio», Is 28,7-8), el paralelismo entre términos relativos al alcohol («la era y el lagar no los sustentarán y el mosto le fallará», Os 9,2), el uso de expresiones adverbiales («comáis carne y bebáis sangre... comeréis grasa hasta la saciedad y beberéis sangre hasta la ebriedad...») (Ez 39,17.19), por último, el propio contexto en el que suceden los hechos («comió y bebió», 2Re 9,34). Sólo en el caso de Am 2,7b-8 no se conoce si la ingesta es lo suficientemente importante como para considerarla evidencia de *marzeah* («vino de multados»).

5. Participación de una élite. La presencia de una clase social destacada es otro de los rasgos del *marzeah* que con facilidad podemos distinguir. Unas veces se menciona expresamente el rango de los participantes: «Su nobleza... su multitud» (Is 5,13), «sacerdote y profeta» (Is 28,7), «sus guardianes», «pastores» (Is 56,9.11); otras, se utilizan metáforas muy elaboradas: «Vacas de Baśán» (Am 4,1, después «señores»), «la orgullosa corona de los ebrios de Efraím, la flor marchita...» (Is 28,1). Además, en el pasaje de 2Re 9,30ss. intervienen personajes históricos sobresalientes: el general Yehú, la reina y su corte.

En algunos casos estos grupos, quizás «los miembros del *marzeah*», están presididos por un líder que dirige el evento. El ejemplo más significativo es el de Ez 39,17ss., similar a KTU 1.114, donde el dios convoca a los invitados a su banquete. De nuevo, si aceptáramos Ez 8,7ss. como una descripción del *marzeah*, Ya'azanyahu, hijo de Safán, cumpliría con esta función entre los «setenta varones de entre los ancianos de la casa de Israel».

6. Carácter privado de las ceremonias. La presencia de una clase social alta indica que los eventos descritos pertenecen a un ámbito restringido, en el que sólo aquellos que cumplen con ciertos requisitos pueden participar. A esto le sumamos la mención de lugares específicos, como los palacios samaritanos (2Re 9,30ss; Am 2,7b-8), la casa de Yahveh (Ez 39,17ss; cf. Ez 8,7-13: en el Templo de Jerusalén), etc. Este carácter privado contrasta con las fiestas populares a las que se refiere Oseas en 9,5, llevándonos a rechazar este pasaje como escena de *marzeah*: «¿Qué vas a hacer el día de la solemnidad y en el día de la fiesta de Yahveh?».

7. Otras características:

a. Mobiliario. Aunque en ninguno de estos textos existe una referencia clara al mobiliario, cuando se menciona “la mujer en la ventana” en 2Re 9 se ve implicada la misma iconografía que aparece en los marfiles palaciegos, en el diván de la “fiesta de Ašurbanipal” y, probablemente, en los lechos de los samaritanos en Am 6. Por otro lado, Isaías utiliza el mismo término que Amós («reclinados») para describir a los comensales, por lo que un mobiliario similar debió estar presente en esta escena: «Soñolientos reclinados, amantes de adormecerse» (Is 56,10, en comparación con «lechos de marfil, reclinados en sus divanes», Am 6,4).

b. Elementos florales. Sólo en Is 28,1ss. se alude a las flores como parte del festejo, de manera que hay quien ha negado su vinculación con el *marzeah* (McLaughlin frente a Asen). Lo cierto es que los elementos vegetales aparecen innumerables veces tanto en la Biblia (p.e., el caso de la viña de Nabot, antecedente claro de las consecuencias de 2Re 9,30ss.), como en los famosos marfiles (“fiesta de Ašurbanipal”) y otras manifestaciones (en uno de los *pithoi* de Kuntillet ‘Ajrud hay un árbol en el centro de una escena). Si, además, tenemos en cuenta las referencias a los dioses de la fertilidad (Yahveh, Ašerah / Anat / Astarté) no es difícil asumir un espacio para los elementos florales en los banquetes en general y en el *marzeah* en particular.

c. Iconografía. Sólo al conocer las representaciones artísticas podemos entender la teatralidad con la que Jezabel se asoma a la ventana en 2Re 9,30ss., ya que este motivo aparece con frecuencia en los marfiles palaciegos (Samaria, Nimrud, Arslan-Tash). Del mismo modo, las referencias a los animales, en especial los relacionados con la fertilidad, son habituales tanto en los pasajes bíblicos («vacas de Bašán», Am 4,1 / «vaca rebelde», Os 4,16 / «carneros, corderos, machos cabríos, toros y cebones de Bašán», Ez 39,18) como en la iconografía (se han encontrado estatuas de toros en la zona de Canaán y en Kuntillet podemos ver una vaca amamantando a su cría). Una de las propuestas más sugerentes consiste en identificar los sufijos femeninos de Os 4,19 con las imágenes de una diosa alada vestida de guerrera («sus protectores... la envolverá un viento en sus alas»).

d. Música. Entre las características propias de las fiestas de la Antigüedad destaca la música. Ésta aparece en uno de los pasajes bíblicos donde se menciona el término *marzeah*: Am 6 y en una de las propuestas de este capítulo: Is 5,12. En Am 6 se dice que los samaritanos improvisan «al sonido de la lira, imaginándose, como David, instrumentos músicos» y en Is 5,12 hay un gran interés por especificar el tipo de instrumentos: «Sus fiestas se componen de laúd y lira, tambor y flauta».

e. Perros. Llama la atención que tanto en *KTU* 1.114 como en Is 56,10 y 2Re 9,30ss. la figura del perro adquiera una función principal en el contexto de un banquete. En *KTU* tiene una connotación negativa muy clara, ya que se come los mejores trozos de carne escondido debajo de una mesa; sin embargo, en el reverso de la tablilla aparece como un elemento positivo: su pelo sirve como ingrediente para devolver a la vida al dios. En Is 56,10 la alusión a los perros representa la peor condición del ser humano (están mudos, no pueden ladrar, son voraces, aman dormir, etc.); en cambio, en 2Re 9 los perros son el elemento purificador, pues al devorar a Jezabel se restaura el orden yahvista. Aunque es posible que la aparición de estos animales sea una mera coincidencia, no podemos obviarla, sobre todo, cuando existen imágenes caninas en manifestaciones artísticas convivales.

Con estas conclusiones no pretendemos demostrar que los pasajes de este capítulo son testimonios indudables de un *marzeah*, sino que muchos de ellos, al

menos, pueden leerse desde este punto de vista. Lo cierto es que el *marzeah*, cuyo acontecimiento principal era el banquete, debió compartir muchas características con otros festejos: la comida, la bebida, la música, etc. Si además logramos justificar otros rasgos como propios de esta institución, no resultaría descabellado aceptar varias de las propuestas de este capítulo. Asimismo, podemos suponer que sólo una noticia incompatible con el *marzeah* resolvería el problema, como sucede con el caso de Is 5,11-13, donde aparece el término *mišteh*, y con el de Os 9,5, que se alude a las fiestas populares («el día de la solemnidad y en el día de la fiesta de Yahveh»), frente a la privacidad de la entidad.